کاشف الاسرار

با انضمام

پاسخ به چند پرسش

رساله در روش سلوک و خلوت نشینی

از

نورالدین عبدالرحمن اسفراینی

باهتمام

هرمان لندلت

تهران ۱۳۵۸

ISBN of reproduction: 978-1-77096-215-6

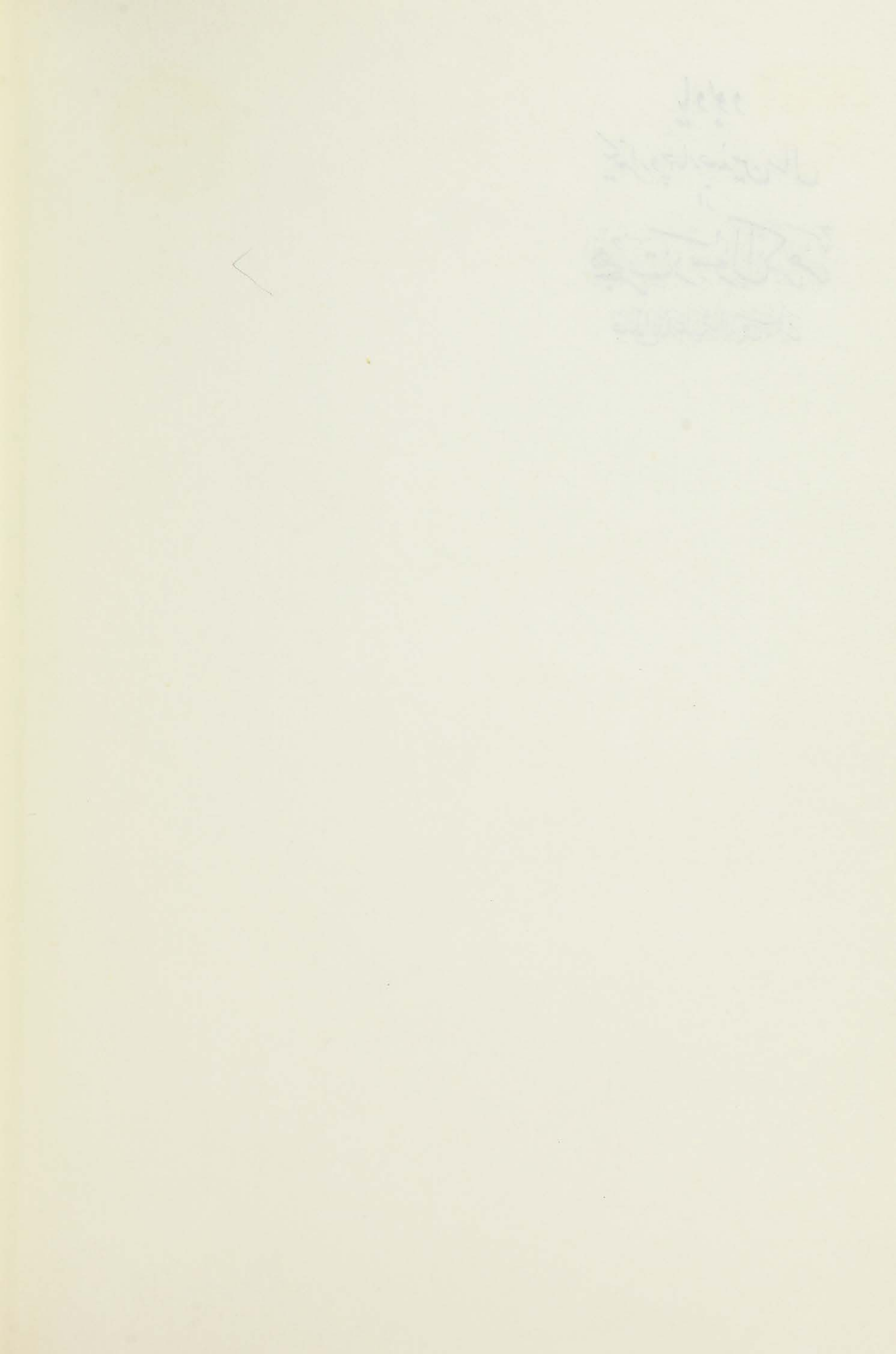
یادبود

یکهزار و چهار صدمین سال

از

هجرت رسول اکرم

صلی الله علیه و آله و سلم





دانشگاه تهران


دانشگاه مک‌گیل

دانشگاه مک‌گیل، مونترال-کانادا
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران

کاشف الاسرار

با انضمام

پاسخ به چند پرسش

رسالهٔ در روش سلوک و خلوت‌نشینی

از

نورالدین عبدالرحمن اسفراینی

باهتمام

هرمان لندلت

۱۳۵۸

سلسلهٔ دانش ایرانی

۵

زیرنظر

مهدی محقق
استاد دانشگاه تهران
وابستهٔ تحقیقاتی دانشگاه مک‌گیل

چارلز آدامز
استاد دانشگاه مک‌گیل
مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

انتشارات
موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل
شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران
صندوق پستی ۳۱۴/۱۱۳۳

تعداد ۱۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه دانشگاه تهران چاپ شد

قیمت ۱۰۰۰ ریال

مرکز فروش انتشارات زوار و کتابفروشی طهوری

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا ـ مونترال،
شعبهٔ تهران
باهمکاری دانشگاه تهران
زیرنظر: مهدی محقق و چارلز آدامز

۱ ـ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامه وجوهر وعرض بامقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفرهنگ اصطلاحات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸)

۲ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)

۳ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکترمهدی محقق (جلد دوم، زیرچاپ)

۴ ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها درفلسفه وعرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی وفرانسه وانگلیسی)، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق‌ودکتر هرمان لندلت (چاپ‌شده ۱۳۵۰)

۵ ـ کاشف‌الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به‌چندپرسش‌ورساله درروش سلوك وخلوت‌نشینی، باترجمه ومقدمه به‌زبان فرانسه، به‌اهتمام دکترهرمان‌لندلت (۱۳۵۸)

۶ ـ مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم‌الدین رازی، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی ومقدمهٔ انگلیسی دکترهرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ - قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق و دکترموسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو بامقدمهٔ انگلیسی (جلد اول، متن، چاپ شده ۱۳۵۶)

۸ - مجموعهٔ رسائل ومقالات دربارهٔ منطق ومباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی وفرانسه وانگلیسی) به اهتمام پروفسورایزوتسو ودکترمهدی محقق (چاپ ۱۳۵۳)

۹ - مجموعهٔ مقالات به‌زبانهای فارسی وعربی وانگلیسی وفرانسه وآلمانی به‌افتخار پروفسور هانری کربن، زیرنظر دکترسید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)

۱۰ - ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت، قسمت امورعامه وجوهروعرض، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو ودکترمهدی محقق بامقدمه‌ای در شرح احوال وآثارآن حکیم (چاپ شده در نیویورك ۱۳۵۶)

۱۱ - طرح کلی متافیزیک اسلامی براساس تعلیقهٔ میرزا مهدی‌آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت به زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ)

۱۲ - قبسات میرداماد (جلد دوم)، مقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق وابراهیم دیباجی ودکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)

۱۳ - افلاطون فی الاسلام، مجموعهٔ متون وتحقیقات، به‌اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱۴ - فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، تألیف دکتر مهدی محقق به‌پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دومقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ - جام جهان‌نما، ترجمهٔ فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان، به اهتمام عبدالله نورانی ومحمد تقی دانش پژوه (زیرچاپ)

۱۶ - جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی‌الدین محمد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون و ترجمهٔ آن از دکتررضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، بامقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان‌اس و ترجمهٔ آن ازاستاد احمدآرام (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۸ - انوارجلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی ، با مقدمهٔ انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵٤)

۱۹ - الدّرة‌الفاخرة ، عبدالرحمن جامی ، به‌پیوست حواشی مولف وشرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدمهٔ انگلیسی آن از استاد احمدآرام (۱۳۵۸)

۲۰ - دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمهٔ انگلیسی ازخانم نوش‌آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ - دیوان ناصرخسرو ، (جلد اول ، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی ودکترمهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۲ - شرح فصوص‌الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، ازمحمدتقی استرابادی ، به اهتمام محمدتقی‌دانش‌پژوه ، بادومقاله بزبان فرانسه ازخلیل جر و س. پینس وترجمه‌آن دو مقاله از دکترابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸)

۲۳ - رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال‌الدین رومی ، به اهتمام دکترعلی سلطانی‌گرد فرامرزی (نزدیک بانتشار)

۲٤ - تلخیص‌المحصل ، خواجه نصیرالدین‌طوسی بانضمام چند رساله ازآن حکیم ، به‌اهتمام عبدالله نورانی (نزدیک بانتشار)

۲۵ - شرح فصوص الحکم محی‌الدین ابن عربی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی ومقدمه انگلیسی ازدکترهرمان لندلت (زیرچاپ)

۲٦ - ترجمهٔ شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون از ابوعبدالله محمدبن ابی بکر تبریزی ، بوسیلهٔ دکتر سید جعفر سجادی بانضمام متن عربی به تصحیح دکترحسین اتای (زیرچاپ)

۲۷ - الشامل فی اصول‌الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفسور ریچارد فرانک و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکترجلال مجتبوی (زیرچاپ)

۲۸ - الامدعلی‌الابد ، ابوالحسن عامری ، به اهتمام پروفسور اورت روسن و ترجمهٔ مقدمهٔ آن ازدکترجلال مجتبوی (زیرچاپ)

۲۹ - بنیاد حکمت سبزواری ، پروفسور ایزوتسو ، ترجمه دکتر جلال مجتبوی (زیرچاپ)

۳۰ - معالم الاصول ، شیخ حسن بن شهید ثانی ، با مقدمهٔ فارسی درباره تحوّل علم اصول و مقدمهٔ انگلیسی درباره علم معنی شناسی در اسلام ، باهتمام دکتر مهدی محقق و پروفسور ایزوتسو (زیرچاپ)

۳۱ - زادالمسافرین ناصرخسرو (متن فارسی) ، باهتمام پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۲ - زادالمسافرین ناصرخسرو (ترجمه انگلیسی) ، از پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

فهرست مطالب

مقدمه

کتاب حاضر بدنبال نشر کتاب « مرشد و مرید » یعنی **مکاتبات عبدالرحمن اسفراینی با علاءالدوله سمنانی** که در سال ۱۳۵۱/۱۹۷۲ (تهران / پاریس ، گنجینه نوشته‌های ایرانی جلد ۲۱) به چاپ رسیده تهیه شده است . درحالیکه کتاب پیشین به‌اسفراینی ازجهت آنکه استاد مرید مشهورش بوده ، اختصاص داشته باشد ، درعوض اینجا قصد اینست که وی را از طریق گزیده‌ای ازچند نوشته که بنظرما افکار صوفیانه اورا بطورکلی منعکس می‌سازد ، معرفی کنیم .

الف ـ نوشته‌های اسفراینی

نوشته‌های اسفراینی دراصل ازطریق دونسخه که درزمان حیات مؤلف یا اندکی بعد از آن انجام گرفته برای ما شناخته شده ، این نسخه‌ها در دو مجموعه از نسخه‌های شرقی ۱۲۲۷ (۱) و (۲) لیدکه تاریخ هردو ۷۱۷/۱۳۱۷ می‌باشد محفوظ است . مجموعه اول تحت عنوان **کتاب المکتوبات** است که ما در اینجا آنرا بنام L'makt می‌نامیم درحالیکه مجموعه دومی که دراینجا Lras علامت گذاشته شده ، توسط گردآورنده دارای عنوانی اینچنین می‌باشد **رسائل النور فی شمائل اهل السرور** . این آثار کلاً شامل ۱۵۰ نوشته اسفراینی است بااشاره به‌اینکه رساله‌های بزرگ همچنین قطعات کوچک متعدد وپراکنده‌را که غالباً بعنوان « پاسخ » طرح شده وبعضی از آن بجز چندسطری محتوی ندارد هم جزو « نوشته » به‌حساب آورده شود . اسفراینی هم به‌عربی و هم به‌فارسی می‌نوشت ولی بسیاری ازقطعات فارسی مجموعه دوم(Lras) چیزی جزصورت مختصرشده یک « پاسخ » که بنابر Lmakt به‌عربی

داده شده نیست . با اینکه دو نسخه با هم در نسخه لید آمده‌اند ، دو مجموعه دارای شخصیت مستقلی هستند . لازم به‌یادآوری است که این دو نسخه تقریباً همزمان (Lmakt دوازدهم ذوالحجه ۷۱۷ ، Lras « فی شهور حج ۷۱۷ » در بغداد) بوسیله کاتبان مختلف نوشته شده‌است. درحالیکه نام گردآورنده مجموعه نخست که ۲۶ نوشته اسفراینی را بدون در نظرگرفتن نظم مشخصی جمع‌آوری کرده است برای ما معلوم نیست ، می‌توانیم نشان دهیم که مجموعه دوم که بسیار قابل ملاحظه‌تر است توسط سمنانی (و نه بوسیله ناسخ ر.ك. مکاتبات: مقدمه صفحه ۲۳) گردآوری شده‌است . ازطرفی امکان دارد به نحوی ازانحاء مجموعه اول نیز به سمنانی نسبت داده شود ، چه این مجموعه حاوی نامه‌ای‌است خطاب به سمنانی که در مجموعه Lras یافت نشده (آنکه در مکاتبات B. III صفحه ۹۸-۸۸ به چاپ رسیده) . هرچه باشد مجموعه دوم است که اثر اسلوب منجم سمنانی را نشان می‌دهد که هشت باب را همانطور که خود وی در مقدمه به آن اشاره می کند، تنظیم کرده نسخه لید باب هشتم را دارا نیست .

بایستی درنظرداشته باشیم که تحریر دیگری ازهمین مجموعه رسائل النور گردآوری سمنانی نیزدردست است ، علیرغم آنکه‌این تحریرشامل هیچیک ازمتون چاپ شده دراینجا نمی‌باشد اینها برگهای ب ۱۴۳ - ب ۱۱٦ مجموعه شرقی ۹۷۲۵ موزه بریتانیا هستند که در ماه رمضان ۸۹٤ از روی نسخه اصلی در سمنان رونویسی شده‌اند . این نسخه اصلی ظاهراً تحریری مقدم بر نسخه لید است ، زیرا برخلاف آن ، طبق مقدمه تنها شامل دو باب است که دراینجا فصل نامیده شده . لیکن این تقسیم بندی در نسخه آن حفظ نشده است . این یک در واقع از نه (۹) نامه که باب اول نسخه لید را تشکیل می‌دهد فقط هشت تا را دارد (این‌ها نامه‌هائی است خطاب به سمنانی که در مکاتبات از A. I الی A. VIII صفحه ٤۰-٥ به‌چاپ رسیده)، همینطورحاوی پنج نامه خطاب به‌اشخاص دیگری است . سه تای ازآنها درباب دوم تحریر Lras موجوداست .

باری نه کتاب المکتوبات و نه رسائل النور (در هر دو تحریر) مجموعه‌های

کاملی از آثار اسفراینی به‌دست نمی‌دهند، زیرا در این مجموعه‌ها دست کم سه نامه خطاب به سمنانی حذف شده و ما از طریق دیگری بوجود آنها واقف شده‌ایم.

این نامه‌ها از طرفی دونامه B. I و B. V چاپ شده درمکاتبات می‌باشند که در مجموعه گرانبهای خانقاه نعمت‌اللهی تهران موجود است و تاریخ آن به سالهای ۸۱۷ تا ۸۲۲ برمی‌گردد (به نشانی N). از طرفی نامه دیگری نیز وجود دارد که خطاب به‌سمنانی بوده ودر هیچکدام از نسخه‌های خطی نیست: این نامه توسط ابن الکربلائی در کتاب روضات‌الجنان درمقاله‌مربوط به‌اسفراینی‌آمده‌است (روضات۲: ۳۰۰-۲۹۸). بالاخره دراینجا بایستی ذکری هم از نامه دیگری اسفراینی بشود که آنهم درنسخه‌های خطی ما یافت نمی‌شود. این‌نامه طبق گفته مورخ مصلح‌الدین لاری (متوفی بسال ۹۷۹) خطاب به «آن سلطان نامدار» می‌باشد که مورخ مزبور آنرا درمتونی که‌درباره ایلخانان‌خدابنده وابوسعید است درمرآت الادوار (کتابخانه مرکزی عکس ش ۵۹۳۹ جلد چهارم ص ۳۶۱-۳۶۳) گنجانیده است. «سلطان» مورد نظر ممکن است خدابنده (اولجایتو) باشد ولی بنظرواقعی‌تر می‌رسد که منظورغازان‌خان (محمود) باشد، زیرا مؤلف به او توصیه می‌کند که مانند «سلاطین زمان ما که غم کار اسلام را ندارند» نباشد و بیشتر پیرو سلطان محمود نامدار غزنه باشد. بدون شک به‌این دلایل‌است که این نامه بسادگی «**نامه شیخ‌عبدالرحمن به‌غازان خان**» توسط سید مظفرصدر که تمام متن‌را از لاری در کتاب کوچک خود درباره‌سمنانی (شرح‌احوال ..صفحات۴۱-۳۶) به‌تحریرآورده‌نقل کرده. دربرابر، **رساله تصوف** اسفراینی‌راکه C. Brockelmann (تاریخ‌ادبیات عرب ضمیمه جلد دوم‌صفحه ۲۸۰) ذکر کرده، چیزی جزشش‌صفحه ازمجموعه‌استانبول، فاتح ۲۵۵۳ب ۶۰- الف۵۸ (ر.ك .به‌توصیف H Ritter درمجله‌دراسلام ۱۹۳۸. ۲۵، صفحه ۶۴) نیست، وآنهم در Lmakt الف۵۷ - الف۵۵ (متن به‌زبان‌عربی) یافت‌می‌شود ودر Lras ب-الف ۱۶۲ (متن‌مختصرشده‌فارسی). بنظربسیارمشکوك‌می‌رسد که‌تفسیرسوره‌های اول‌تا ۱۸: ۵۱ راکه L. Massignon (پاسیون چاپ تازه ۲: ۴۴۲ و ۴: ۳۸) به‌اسفراینی نسبت داده واقعا از او باشد. می‌دانیم که این تفسیر گاه به نجم‌الدین کبری (F. Meier)

وگاه به‌نجم‌الدین رازی (H. Corbin متکی براظهارصریح سمنانی) نسبت داده‌شده‌است.

در میان ۱۵۰ نوشته شناخته شده از نویسنده ما تنها دو نامه یافت می‌شود که می‌توان‌آنها را واقعا دو رساله تصوف در نظرآورد البته با در نظرگرفتن محتوی کلی آنها. سمنانی این دو نامه را در باب‌های چهارم و پنجم مجموعه خود گردآوری کرده است (Lras) وما دراینجا نامه اولی‌را باترجمه فرانسه‌آن بعنوان متن اصلی خود(صفحه ۱-۶۸) ودومی‌را بعنوان ضمیمه B (صفحه ۱۰۹-۱۸۲) چاپ می کنیم. درمورد ضمیمه A (صفحه ۶۹-۱۰۷) به بعد ازاین رجوع کنید.

برای متن‌اصلی‌مانه‌فقط مجموعه سمنانی (۱۵، الف ۱۱۱-۱۲، الف ۸۴ Lras) را در اختیارداریم، بلکه‌مجموعه خانقاه نعمت الهی (۲۱، ب ۴۸۱-۱۳، ب ۴۵۲ هامش N) که دراینجا تحت عنوان **کاشف‌الاسرار** للشیخ نورالدین عبدالرحمن آمده‌است نیزدردسترس ما است وعنوان **کاشف‌الاسرار** ازهمین‌جا ناشی می‌شود. این‌عنوان درانتهای متن‌نسخه N (کاشف، فصل۱۱۶) نشان داده‌شده حال آنکه درمجموعه‌سمنانی چنین‌نیست. درمجموعه سمنانی بجای عنوان چندسطر که احتمالا بوسیله‌یک ناسخ تحریرشده وجوددارد وموضوع متن بعنوان «باب چهارم، پاسخ به‌شخصی که ازوی (توضیحاتی درباره‌حدیث) ۷۰۰۰۰ حجاب نوروظلمت... خواسته» توصیف داده‌شده‌است. متن (کاشف، فصل۳) درواقع بصورت«پاسخی» به‌سئوال درباره معنی روحانی‌این حدیث تألیف شده‌است، واین برای مؤلف فرصتی‌است که یک‌اندیشه‌صوفیانه که‌درآن‌شعارهمان «حجاب های نوروظلمت» باشد یعنی‌راه صوفیانه به معنی کلی وبه‌مفهوم ساخت کیهانی را پروبال بخشد. درعین‌حال این یک نوع خاطرات روحانی‌است که منازل متعددی شخصی درخط سیر میان بخشهای نظری این نامه‌گنجانیده شده است و این بدون شک بعنوان مثال آمده زیرا متن سلوک صوفیانه نیزهست لیکن به مفهوم تجسم یافته راهی است که بوسیله مؤلف نیز طی شده است. همه چیزحاکی برآنست که این اثرازدوران کمال است.

درواقع می‌توان گفت که درموقع نوشتن این اثر اسفراینی حداقل شصت سالی از

عمرش می‌گذشته زیرا طبق اشارتی که می‌کند (کاشف، فصل ٦٠) «خرقه‌ذاکروی درحال حاضر درخراسان‌است» وماازجای دیگر (ر.ك. به‌مکاتبات‌مقدمه صفحه ١٩ و یادداشت ٧٢) می‌دانیم که وی این خرقه معروف خود را درسال ٦٩٧ (یا شاید دو سال دیرتر) برای سمنانی‌فرستاده‌بوده‌است. تفاوتهای مخصوصی که بین‌دونسخه N و L وجود دارد، اجازه‌می‌دهد چنین‌فرض کنیم که‌متن‌نسخه N نمایانگر تحریری‌است که‌پس‌ازتحریرنسخه L بوجودآمده است (ر.ك. به‌بعد).

درمورد رساله‌بزرگ دیگر، آنکه دراینجا بعنوان‌ضمیمه B از آن یاد شده است، باب پنجم مجموعه سمنانی (٥، ب١٣٢-١٦ الف ١١١ Lras) است. بعلت نبودن یك عنوان واقعی، این کتاب (توسط ناسخ ؟) **فی کیفیة التسلیك والاجلاس فی الخلوة** نام‌گرفته است که به فارسی آنرا **رساله در روش سلوك وخلوت نشینی** برگردانیده‌ایم. خود نویسنده، متواضعانه‌آنرا «کلمه‌ای چند ازآداب صوفیه» می‌نامد (کتاب صفحه ١٣، ١١١). معذلك این‌رساله‌ای کم وبیش‌اصولی‌ازتصوف عملی‌است که مؤلف‌آنرا به هشت فصل تقسیم کرده‌است. (کتاب صفحه ١١٢.١٥) دراین رساله می‌توان‌نظری اجمالی به«هشت شرط» شناخته شده مکتب نجم‌الدین کبری پی‌برد که دراینجاآنرا «هشت شرط ذکر» نامیده‌اند (کتاب صفحه ١٣٤-١٢٨). از یك‌نظر کلی این‌اثر بنظرمی‌رسد صادقانه منعکس کننده‌آنچه‌زندگی روحانی خانقاه کبروی بوده‌باشد است. بدون شك این اثری‌ست که درجوانی یعنی کمی بعدازوارد شدن اسفراینی به‌بغداد، نوشته‌شده‌است. اسفراینی درآنجا در دهم شعبان ٦٧٥ (کتاب صفحه ١١، ١١٢) خلوت نشینی گزارد وسپس به نوشتن «این‌کلمه‌ای چند» پرداخت (کتاب صفحه ١٥، ١١٢).

در مورد ضمیمه A که ما عنوان **پاسخ به چند پرسش** به‌آن داده‌ایم منتخبی است از شش پاسخ که ما برای روشن کردن مواردی چند در مورد طرز فکر مؤلف وکامل کردن صورت شخصیت روحانی وی ازآن استفاده کرده‌ایم. در واقع بایستی گفت که این انتخاب تقریبا من عندی انجام‌گرفته ولیکن چون در حال حاضر

انتشار آثار کامل او مقدور نیست، می‌بایستی خود را به آنچه مهمتر است محدود کنیم. این آثار عبارتند از:

۱ - (کتاب صفحه ۷۹-۷۱): نامه‌ای که درجواب امین‌الدین عبدالسلام خنجی (درمورد این نام ر.ك. به‌بعد) مرید خود نوشته‌است و بعضی از رویاهائی که‌برخنجی ظاهرشده است را تعبیر کرده است. درابتدای نامه خلاصه‌ای از پرسش خنجی‌را نیز نوشته‌است. این متن در ۱۳، الف ۳۰-۱، الف ۲٤ Lras درباب اول این‌مجموعه بدنبال هشت نامه خطاب به‌گردآورنده یعنی سمنانی گنجانیده شده است که‌آنها در مکاتبات (A. I تا A. VIII) به چاپ رسیده و بهمین دلیل است که نامه ما تحت عنوان «فصل نهم» دراینجا آمده (ر ك. به پاورقی درصفحه ۷۱ و ۷۳).

۲ - (متن صفحه ۸۲-۸۰): پاسخی‌به سئوال یک ناشناس درمورد معنای خبر بی‌اسنادکه «(حتی) اگر دنیا از خون تازه باشد، اینکه یک مومن راستین از آن به دست می‌آورد چیزی جزحلال نیست». این پاسخ توضیح مختصرنظری ازعبور از چهارمرحله نفس یعنی نفس امّاره، نفس لوّامه، نفس ملهمه ونفس مطمئنه می‌دهد. این متن در باب هفتم (موسوم به ینابیع‌الحکمة) ازمجموعه‌گردآوری شده توسط سمنانی (٤، ب۱۵۳-۱٤، الف ۱۵۲ Lras) بعنوان ینبوع ۶۳ موجود است.

۳ - (متن صفحه ۸۸-۸۳). پاسخی به سئوال یک برادر دینی در مورد دوکلام صوفیانه است که کلام دوم منسوب به ممشاد الدینوری (متوفی بسال ۲۹۹) و مربوط به مسأله سماع است. در واقع این دو تفسیر نظریه‌هائی است صوفیانه که موضوع واحدی را دارا هستند وتوسط سمنانی بعنوان ینبوع ۶۵ درمجموعه‌اش آمده است (۸، ب۱۵۶-۱۱، ب۱۵۳ Lras).

٤ - (متن صفحه ۹٤-۸۹) نامه‌ای که احتمالا درپاسخ شیخ‌الاسلام جمال الدین شده و در مورد خوابی که این شخص دیده دو نوع تعبیرآورده است: نخست به شیوه «تعبیر برقاعده معبر» یعنی پیشبینی روزگارمادی این‌شخص، وسپس «تفسیر معنی که مناسب

است به اهل معرفت » و یا تعبیری تشخیصی و معرفت النفسی . این متن ینبوع ۶۶ مجموعه سمنانی است (۳. الف ۱۵۹-۸. ب۱۵۶ Lras) .

۵ - (متن صفحه ۱۰۲-۹۵) : پاسخی درمورد سئوال یک ناشناس درباره معنی حدیث قدسی « لا اله الّا الله حصنی ، فمن دخل حصنی امن من عذابی » آنچه دراینجا بصورت تفسیر این حدیث مشهور صادر شده از خاندان پیامبر آمده ، درحقیقت رساله کوچکی است در مورد مفهوم روحانی ذکر . این متن در مورد هر کلمه حتی هر حرف که عبارت لااله‌الاالله ازان ساخته می‌شود ، تفسیری ویژه دارد . این کمی شبیه شیوه احمد غزالی است (متوفی حدود سال ۵۱۷ یا ۵۲۰) که رساله وی تحت عنوان کتاب التجرید فی کلمة التوحید خود تفسیری است درمورد همین حدیث قدسی .

درنسخه‌های خطی ما این بسیار آمده :

الف) (نشانی آ) ۱۸ ، الف ۱۹-۱۸ ، ب ۱۴ Lmakt .

ب) (نشانی ب ، خلاصه قبلی) ۱۰ ، الف ۳۰-۱۳ ، الف ۲۸ Lmakt .

پ) ۱ ، الف ۱۵۲-۱۱ ، الف ۱۵۱ Lras (تحریر فارسی بسیار ملخص شامل ینبوع ۶ که دراینجا چاپ نشده است) .

۶ - (متن صفحه ۱۰۷-۱۰۳) پاسخ به سئوال یک برادر دینی در مورد بیانی از شیخ ابوالحسن بستی (پایان قرن پنجم) درباره « نزول » موجودات از « وراء قدم » و « صعود » آنها به طرف وحدت مطلق فراسوی قدم . غیر از این تفسیر اسفراینی ، تفسیر دیگری نیز موجود است که از یک شخص ناشناسی از مکتب ابن عربی می‌باشد که در آن بیان ذکرشده اشتباها به‌صوفی معروف ابوالحسن (یا ابوالحسین) النوری (متوفی بسال ۲۹۵) نسبت داده شده‌است . این تفسیر دیگر توسط پ . نویا برحسب مجموعه‌ای ساختگی از کتابخانه ولی‌الدین ، شماره - ۱۸۲۱ ، برگ الف ۹۳ - ب ۸۸ به چاپ رسیده است (ر.ك. مقدمه فرانسه پاورقی ۱۵) . بیان ذکرشده بنابر تفسیر اسفراینی بطورقطعی اثر شیخ ابوالحسن بستی است آنهم برطبق سه‌نسخه خطی موجود :

الف) (نشانی آ) ١٦ ، الف ٧٤ ـ ٢٠ ، ب ٧٠ Lmakt .

ب) (نشانی ب) ١١ ، الف ٨٤ـ٢ ، ب٨٢ Lras . در این جا فصل زاید نامیده شده است که به نه (٩) نامه دیگر (فصول) در باب سوم مجموعه سمنانی افزوده شده ، یعنی نامه‌ای است عربی که به دیگر نامه‌های فارسی خطاب به چند برادر و دوست اضافه شده است.

پ) تهران ، کتابخانه ملی جنگ شماره ٧٢٧ فارسی صفحات ١٠، ٣٤٤ تا ١٠، ٣٤٧ (بدون تاریخ ولی سال ٩٠٤ درصفحه ٨١ ذکر شده) . چون متن این نسخه در واقع با «ب» بسیار شباهت دارد دیگر لزومی ندیدیم که آنرا در منابع دیگروارد نمائیم .

شیوه چاپی که در اینجا ارائه‌شده همان شیوه‌ای است که درمورد چاپ مکاتبات بکار بردیم (درمقدمه صفحه ٣٠ ـ ٢٨ توضیح داده شده است) در اینجا فقط بایستی بعضی نکات را ذکر کرد .

مسئله واقعی انتخاب بین دو نسخه متفاوت جز در مورد متن اصلی ما (کاشف الاسرار) مطرح نمی‌شود و این متنی‌است که بین تمام متون چاپ حاضر تنها متنی است که هم وسیله L و هم بوسیله N آمده است . تفاوت بین این دونسخه خطی تنها به علت سهل انگاری ناسخین نیست بلکه بنظر می‌رسد مربوط به دو تحریر متفاوت باشد . قبلا این واقعیت را ذکر کردیم که خاتمه و عنوان این نامه بجز در N دیده نمی‌شود . در N عوض تمام قسمتهائی که مربوط به داستان شگفت انگیز شیخ عبدالله (متن صفحات ٢٢.٩ تا ١٩، ٢٣ و٢٣.٢١ تا ٩ ٢٤ و٢٤.١٢ تا ٢٥.٣) می‌باشد در N حذف گردیده، و آنکه این حذف کردنها عمدی بوده است ، از این برمی‌آید که سطوری که تار و پود داستان پیگیری می کند در N موجود است (ر ك به نسخه بدل) چنانچه N متن یک تحریر دیگر می‌بود و برای خوانندگان بیشتری نوشته شده بود ، این امر بخوبی توضیح می‌شد . همینطور می‌توان میان سبک دونسخه خطی موجود اختلاف هائی را پیداکرد ، در N غالبا ترکیبات یا تعبیرات قدیمی که در L یافت می‌شود با صورت های متداول تری جایگزین شده‌است (بعنوان مثال درصفحات ١١، ١٧: ٢، ١٩و٦٢.٩) . بهمین علت

است که ما بطور کلی نسخه L را ترجیح داده‌ایم . لیکن از طرفی دیگر تحریر دوم که بوسیله N عرضه شده است ممکن است از خود مؤلف باشد و بهرحال محرز است که نسخه N به‌نسخه L بستگی ندارد (برای جزئیات بیشتر ر.ك. مکاتبات، مقدمه صفحه ۲۸ وبعد). درمواردی که بنظر ضروری می‌رسید که قسمتهای حذف شده دونسخه در متن اضافه کنیم، این‌قسمت الحاقی‌را درمیان دوقلاب قرارداده‌ایم (بعنوان مثال صفحه ۱-۲، ۱۱).

ب ـ مختصری ازشرح حال اسفراینی

بنابراظهارات علاءالدوله سمنانی، شیخ نورالدین ابومحمد عبدالرحمن بن محمد بن محمد کسرقی اسفراینی روز دوشنبه چهارم شوال ۶۳۹ در خانقاه منسوب به شیخ ابوبکر کتانی واقع در روستای کسرق در اطراف شهر اسفراین ولادت یافته و در شب چهارشنبه سوم جمادی اول ۷۱۷ درگذشت ودربغداد به خاك سپرده شده است . باید گفت که درمورد تاریخ وفات شیخ اختلاف نظرهای بسیاری بین مؤرخین وجوددارد ولی درآنکه اودرطی سنه ۷۱۷ دربغداد فوت کرده تردیدی قوی نیست .

ازبعضی اشارات که درتوجه شرح احوال شخصی درکاشف الاسرارآمده چنین برمی‌آید که اسفراینی هنگامی که به راه تصوف افتاده بود هنوز هم نزد خانواده خود زندگی می‌کرد (ر.ك کاشف، فصل ۴۹ ـ ۴۸) در نزدیکی روستای کسرق در یك خلوتخانه که‌آن نیزمانند خانقاه کسرق بنام شیخ ابوبکر کتانی ارتباط داده شده، نخستین تعلیم ذکررا ازطرف درویشی به‌نام پورحسن نماینده شیخ‌احمد جورپانی (= گورپانی) آموخت وسپس «مریدخاص» همان شیخ‌شد (ر.ك کاشف فصل ۴۱-۳۹ وضمیمه B، فصل ۶۱). شیخ احمدگورپانی (متوفی ۶۶۷ یا ۶۶۹) طریق تصوف را ازشیخ‌علی‌لالا (متوفی ۶۴۲) اخذ کرد، و او به نوبهٔ خود به دایره ارشاد شیخ نجم‌الدین کبری (متوفی ۶۱۸) وشیخ مجدالدین‌بغدادی (متوفی ۶۱۶ یاقبل‌ازآن) پیوست وازهردو اجازه گرفت .

تاثیر افکاروسخنان‌این‌اقطاب سلسه کبرویه ونیزآن‌شیخ نجم‌الدین‌دایه‌رازی (شاگرد مجدالدین بغدادی متوفی ۶۵۴) درتمام‌آثاراسفراینی پیدااست . ولی جالب توجه‌اینست که مؤلف ما دررساله خلوتنشینی‌خود که آنرا اثری ازدوران جوانی‌شناختیم، ازمجدالدین

بغدادی حتی نام نمی‌برد و از نجم‌الدین کبری به عنوان «شیخ شیخ شیخ ما» معرفی می‌کند (ر.ك. ضمیمه B فصل ۲۱) درحالیکه در کاشف الاسرار درست برعکس به کبری توجه ندارد و بغدادی را «شیخ ما وسلطان ما» می‌داند (ر.ك. کاشف، فصل ۹۷) چونکه کاشف الاسرار بدون شک سالها بعد از ملاقات با علاءالدوله تألیف شده است، وما می‌دانیم که علاءالدوله برای مجدالدین بغدادی از همه مشایخ بیشتراحترام داشته، شاید این تحویل توجه بدون تأثیر مرید برمراد خود نبوده باشد؟

خصوصیت شیخ احمد گورپانی تصوف زاهدانه و «خاموشی» بود، وروش «ذکر قوی خفی مشروط به نفی واثبات» او شهرتی داشت تا حدی که من بعد درمکتب علی همدانی اورا مؤسس «ذکر چهارضربی» می‌دانستند (ر ك روضات الجنان ابن الکربلائی ۲ ص ۳۰۰ و بعد). ولی اسفراینی ما به این ذکر چهارضربی هیچ اشاره نمی‌کند و به احتمال قوی روش آن ذکر خفی او مانند آنکه من بعد به «ذکر نقشبندی» معروف شد، ذکر سه ضربی بود نه چهارضربی. به هرحال جبرئیل خرمابادی شاگرد اسفراینی روش ذکر شیخ را «سه قسم» تعریف می‌کند (مقدمه فرانسه پاورقی ش ۱۲۶) وقشاشی در السمط المجید (چاپ حیدرآباد ۱۳۲۷ ص ۱۵۸-۱۵۵) اسفراینی مارا مؤسس ذکر سه‌ضربی می‌شمارد نکته دیگری اینست که اسفراینی تربیت صوفیانه را نه تنها از شیخ احمد گورپانی گرفت، بلکه درهمان دوران جوانی هم «ارادت به خاندان شیخ ابوسعید بوالخیر داشت (ر.ك کاشف، فصل ۴۹) واز زهد به عشق پیوست، و در شهر اسفراین درمجالس سماع شرکت کرد (ر ك ضمیمه A III، فصل ۱۲). با مشایخ دیگری هم ملاقات کرد وبخصوص وقت مسافرت به ولایت نسا مرید شیخ عبدالله نسائی شد واز او دوباره تلقین ذکر راآموخت (ر.ك کاشف، فصل ۴۷-۴۲) باعث تعجب است که سمنانی در تذکرة المشایخ (چاپ دانش‌پژوه درسلسلهٔ دانش ایرانی ٤، صفحه ۱۵۲ به بعد) نه درمورد درویش خاندان ابوسعید حرفی می‌زند و نه در مورد شیخ عبدالله، ولی می‌گوید که اسفراینی «خرقه تبرك» را از دست شیخ رشیدالدین ابوعبدالله محمد بن ابی القاسم المقری دریافت کرده و اوهم بنوبه خود ازدست شیخ شهاب‌الدین (ابوحفص) عمر بن محمد سهروردی

(متوفی ۶۳۲). به نظر می‌رسد که این رشیدالدین مقری همان رشیدالدین طوسی می‌باشد که بنابر کاشف الاسرار ما شیخ اول شیخ عبد الله بود، یعنی قبل از آنکه عبدالله نوبه خود به دایره علی لالا پیوست. دلیل یکی بودن این دو رشیدالدین دوگانه است: اولا بنابر شجره نامه مستنسخ نسخه N (که آن در آخر نسخه موجود هست) عبدالله نسائی هم خرقه وهم تلقین ذکر را ازطرف رشیدالدین ابوعبدالله محمد بن ابی القاسم السلامی الطوسی گرفت، واو بنابر همان شجره روحانی مرید ابوالحسین علی بن ابی بکر بن روزبه القلانسی بود، وآن سلسله به چند واسطه به ابوعبدالله البخاری (مؤلف «صحیح» متوفی ۲۵۶) می‌رسد. دلیل دوم آنکه همان سلسله دراجازه نامه نوشته محمد پارسا (ر.ك ابن الکوبلائی روضات ۲: ۲۲۰) هم آمده است، ودراینجا رشیدالدین طوسی نام رشیدالدین ابوعبد الله محمدبن ابی القاسم عبدالله بن عمر بن ابی القاسم المقری دارد. بنابرهمان ماخذ این رشیدالدین مقری (یا بگوئیم طوسی) درسال ۷۰۷ رحلت نموده است.

در باره اینکه دوران شاگردی اسفراینی کی به اتمام رسید خبری در دست نیست، ولی از مقدمه رساله خلوتنشینی (ضمیمه B، فصل ۲) برمی‌آید که او قبل از ورود به بغداد به ارشاد صوفیان مشغول شد، یعنی قبل از شعبان ۶۷۵ که درآن تاریخ در رباط «درجه» بغداد دوره خلوتنشینی گزارد. بعد از این تاریخ ما او را بیشتر در بغداد می‌یابیم و گذشته از یک سفری به مکه (قبل از سال ۶۸۶) مقیم مدینة السلام ماند و درخوانق گوناگون این شهر ارشاد می‌نمود. مثلا می‌دانیم که قبل از سال ۶۸۹ در رباط «سکینه» جمال‌الدین دستجردانی (رئیس اوقات عراق) با او «صحبت» داشت یعنی مرید اوشد ودرسال ۶۸۹ علاءالدوله سمنانی درشونیزیه زیر نظر او خلوتنشینی گزارد. بعدا درقسمت شرقی شهر خانقاهی درست کرد که شاید همان خانقاه بوده باشد که «سلطان اسلام خدابنده» (اولجایتو) بنابر وصیتنامه اسفراینی درسنه ۷۰۹ به او «تملیک فرمود مطلقا». درسال ۷۱۲ علاءالدوله دوباره دربغداد با مرشد خود دیدار کرد. خانقاه اسفراینی درنیمه دوم قرن هشتم دربغداد معروف بود ونورالدین عبدالرحمن «ثانی» نبیره شیخ ما درآنجا به‌قول جامی (ر.ك. نفحات ص ۴۵۰) خلیفه جد بزرگوار

خود و شیخ الاسلام بغداد بود .

اسفراینی ما مانند نجم‌الدین کبری و دیگر پیروان او روش تربیت روحانی را برپایه «هشت شرط» وبه‌خصوص برپایه ذکر وخلوت گذاشت، ودرهنرتعبیر «واقعات خاوت» یعنی تفسیر رویاها ودیگر پدیده‌های فوق‌العاده‌ای اختصاص وشهرتی داشت . البته هدف این روانشناسی راهنمائی راه حق‌بود نه‌معرفی نفس به‌مفهوم علم‌امروز؛ نفسی که به‌نور ذکر تصفیه شده وبه‌نورتوحید منور، بنابرقاعده اصیل خدا را شناخت خود را شناخته . مکتوبی که شیخ درسال ٦٨٧ به سمنانی نوشت (مکاتبات A. V) وهمینطور نامه خطاب به یک فرزند معنوی دیگر به نام امین‌الدین عبدالسلام ابن سهلان الخنجی (یاانحرافا «الهنگی») که‌آن درکتاب حاضر به‌عنوان ضمیمه A, I چاپ می‌شود ، دونمونه بسیارجالب این نوع روانشناسی عرفانی‌است . اگرما به‌نظرآوریم که شیخ ما گذشته از سمنانی و خنجی (مؤسس شعبه « نوریه اسفراینیه » بنابرقول قشاشی صاحب « السمط المجید» ص١٥٥وبعد) شاگردانی دیگرهم داشت (من جمله جبرئیل خرمابادی مزبور) ، برمی‌آید که اقامت او در بغداد برای قوت یافتن سلسله کبرویه عاملی مهم بود ؛ ولی مخفی نماند که فعالیت اسفراینی دربغداد محدود به‌ارشاد صوفیانه به معنی اخص‌نبود ، بلکه تبلیغ اسلامی و حتی سیاسی هم داشت . صاحب فرمانان غیر مسلمان آن زمان مانند ارغوان‌خان مخالف او بودند درحالیکه روابط او با وزرا وسلاطین مسلمان بسیار خوب بود وبعضی‌از آنها (من جمله وزیر سعدالدین ساوجی متوفی ٧١١) مرید او شدند. گویا این جنبه تبلیغی نشان‌دهنده تاثیر افکارشیعه بوده باشد زیرا اسفراینی درحدود سال ٧٠٤ به اولجایتو می‌نویسد که « سیمرغ سلطنت باید برشاخ مبارك شجره ولایت قرار گیرد» هم درآنجا ولایت را « اصل اسلام و ایمان » می‌داند و بطور اشاره می گوید که سلطنت بعدازنود سال دوره کفر باخدا مناجاة کرده وگفت «الهی من بنده را اول با انبیا صحبت فرمودی ، نورعدل مرا با نور نبوت امتزاج دادی . . . » (ر.ك پاورقی ش ٩٤ مقدمه فرانسه) . ما می‌دانیم که « سلطان» اولجایتو تقریبا پنج سال بعد مذهب شیعه اثنی‌عشری را پذیرفت لیکن خود اسفراینی با وجود این تاثیر هیچ وقت مذهب شیعه را ترجیح

نداد و صاحبان ولایت برای او بطور کلی مشایخ طریقت بودند .

شرط شیخوخت یاولایت به نظراودواست یکی آنکه «طریقت» ازراه تلقین ذکر مشایخ اقدام مسلسل باشد به نبی اکرم ونه از راه خود مختاری باشد دوم آنکه مرید از طریقت به حقیقت یابه اصطلاح کاشف الاسرار به مرحله پنجم و درجه هشتم طریقت رسیده باشد، یعنی «السیر فی الله» یا «الطریق فی الله» ، وآن مشروط است به توفیق «فنا» یا «نیستی» ، ولی آن شرط دوم درحقیقت هم مربوط است به پایه گزاری نبی کامل به این معنی که درجه آخرین اولیا «معراج» و به خصوص مقام « اوادنی » است . از اینجاست که « نهایة الاولیاء بدایة الانبیاء» «درطریقت» اعتباردارد (رك کاشف ، فصل ۹۰ وپاورقی مقدمه فرانسه ش۸٦ و ۱۹۱) ، درحالیکه « بدایة الاولیاء نهایةالانبیاء » بنابرتفسیر اسفراینی (همانجا) «درشریعت» اعتباردارد ، یعنی قبول کردن شریعت خاتم الانبیاء برای رسیدن به ولایت شرط است . اما آنکه اسفراینی این قول اخیررا ازآن شیخ سعدالدین حمویه (متوفی ٦۵۰) میداند وازاودفاع میکند، برای ما اشاره‌ای است تا معنی باطنی آن را بفهمیم . و به‌نظرمی‌رسد که می‌خواهد بگوید که نبوت شرعی بدون شرط ولایت محمدی هم پایه ندارد ، ومعنی رمز تفاوق ۹۹ صفت یا نام خدا با کمال ولایت و ۹۰۲ صفت خدا با کمال نبوت (کاشف، فصل ۸۹ و ۹۳-۹۲) همین‌است. بنابراین «انسان کامل که می‌گویند » (کاشف ، فصل۹۲) متجلی ۱۰۰۱ نام خدا وهم ولی کامل وهم نبی کامل هست . ازطرف دیگر می‌توان گفت که اسفراینی مانند شیعه نبوت وولایت را دو نور متحدالاصل میداند (ضمیمه ۸،۷ ، فصل ۷ و پاورقی ۱۸٤ مقدمه فرانسه) و این دوگانگی متحد الاصل هم پایه عالم الهی است وهم پایه عالم مخلوق . این است سرتاویل کاشف الاسرار ازحدیث ۷۰۰۰۰ هزار حجاب نورانی وظلمانی ، یعنی عالم الهی یا مرحله پنجم طریقت که جای ولایت ونبوت است ، عینا مثل هریکی ازچهارمرحله دیگر « وجود انسانی» یاعالم مخلوق ، دارای چهارده هزارحجاب نورانی وظلمانی است ظاهرا . با وجود اینکه چهارده هزارحجاب مرحله پنجم همه‌نورانی است باطنا (کاشف ،فصل۵و٦و۲۷).

بنابراین، «حجاب» یا هستی بطور کلی هم نشان دهنده حق و هم جدا کننده از حق است. «اما هر کسی محجوب هستی خوداند، چون از خودی خود بیرون می آیند، همه اوست، باقی همه نیست» (کاشف، فصل ۷۲). البته مخفی نیست که این سخن با فکرت «وحدت وجود» بسیار شباهت دارد، ولی اگر بادقت نظر کنیم عرفان اسفراینی بیشتر «شهودی» است تا «وجودی». این نتیجه بخصوص از تفسیر او بر قول مشهور «لیس فی الوجود غیر الله» (کاشف، فصل ۸۵) بر می آید، یعنی تفسیر شیخ مجدالدین بغدادی (ر.ك. پاورقی ترجمه فرانسه ش ۱۲۳) یکی از پایه گزاران مکتب «وحدت شهود».

درپایان از دوست عزیز و ارجمند آقای دکتر مهدی محقق استاد دانشگاه تهران ورئیس دانشکده دماوند ومدیر سلسلهٔ دانش ایرانی، که این کتاب بدون علم و کمک ایشان به وجود نمی آمد بسیار سپاسگزارم.

تهران ۲ آبان ماه ۱۳۵۸

هرمان لندلت

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

(۱) شکر بی حدّ کردگاری را که ترکیب وجود انسانی را از مشتی خاك ظلمانی ترتیب داد و در بیان آن فرمود که « خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ » ، و ثنای بی عدّ پادشاهی را که روح پاك علوی لطیف را ، که « فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ » عبارت از آنست ، باسفل قالب خاکی کثیف فرستاد و گفت « ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ » ؛ و از اجزای خاکی که مرکز دوایر افلاکست این مشتی ضعیف نحیف را ، که « خُلِقَ ٱلْإِنْسَانُ ضَعِيفاً » صفت اوست ، بانعام و اکرام « وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ » مشرّف گردانید و بر بسیاری از خلایق تفضیل نهاد ، که « وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً » ، پس بواسطهٔ امتزاج و ازدواج روح ویرا تحمّل بار امانت معرفت کرامت کرد ، که « وَحَمَلَهَا ٱلْإِنْسَانُ » ، واز پس چندین هزار حجاب نورانی وظلمانی بیرون آورد و مقرّب حضرت خود گردانید ، که « وَٱلسَّابِقُونَ ٱلسَّابِقُونَ أُولَئِكَ

---

۲ ـ کردگاری را L : آفریدگاری را N || ۳ـ داد N : داده L || سورهٔ ۳ (آل عمران) آیهٔ ۵۹/۵۲ || ٤ ـ علوی لطیف L : لطیف علوی N || سورهٔ ۹۵ (التین) آیهٔ ٤ || ۵ ـ قالب خاکی کثیف L : خاك کثیف N || سورهٔ ۹۵ (التین) آیهٔ ۵ || ۶ ، ۵ ـ اجزای خاکی که مرکز L : مرکز خاك که اجزاء N || ۶ ، ۷ـ سورهٔ ٤ (النساء) آیهٔ ۲۸/۳۲ || ۷، ۸، ۹ ـ سورهٔ ۱۷ (بنو اسرائیل) آیهٔ ۷۰/۷۲ || ۹ ـ تحمل L : متحمل N || کرامت L : ـ N || ۱۰ ـ سورهٔ ۳۳ (الاحزاب) آیهٔ ۷۲ || ۱۱ـ خود L : خویش N

اَلْمُقَرَّبُونَ »، آنگاه تشریف خلعت محبّت در وی پوشانید، که « یُحِبُّهُمْ وَیُحِبُّونَهُ ».

(۲) وصد هزاران تحف تحیّات ودرود وصلوات برجان وروان سیّد سادات و سروَر مخلوقات وخلاصهٔ موجودات، مصباح الدُّجیٰ ومفتاح الهُدیٰ، محمّدِ مصطفی ـ صلوات الله و سلامه علیه ـ باد، که مقصود ازآفرینش مکوّناتْ اوست، که « لولاك لما خلقت الکون »، وبرآل واصحاب او که ستارگان آسمان هدایت وسیّارگان فلكِ سعادت بودند، که « أصحابی کالنّجوم، بایّهم اقتدیم اهتدیهم »، و براولاد و ازواج او که امّهات مؤمنین و مؤمنات بودند، وسلّم تسلیماً کثیراً.

(۳) امّا بعد حمدالله تعالی والصّلوة علی نبیّه محمّد ـ علیه السّلام ـ : این کلمات درقلم آمد درجواب برادری ازبرادران دینی، یعنی سؤال می کند که مصطفی ـ صلوات الله و سلامه علیه ـ فرموده است : « إنّ لله سبعین ألف حجاب من نور و ظلمة »، فرق چیست میان حجاب نورانی وظلمانی، وارتفاع این چگونه حاصل آید، واعداد این حجبات نورانی چندست، وظلمانی چند؟

(٤) اعلم ـ وفّقكَ الله ـ که میان حجاب نورانی و ظلمانی فرق معلوم نشود مگر بریاضت ومجاهدت درمخالفت نفس برقانون شریعت و شرایط طریقت درمتابعت سنّت سیّد المرسلین ورسول ربّ العالمین، نبیّنا محمّد المبعوث، الذّی شرع شرعه ببیان علمه المورروث.

(٥) امّا این قدر بباید دانست که هرحجبی ازین حجبات که آنرا بظلمتی تعلّق

---

۱ - سورهٔ ٥٦ (الواقعة) آیهٔ ۱۰ - ۱۱ || سورهٔ ٥ (المائدة) آیهٔ ٥٤/٥۹ ||

۲ - هزاران L : هزار N || ٤ - ازL : + تمام N || ۸ - کلمات N : + که L ||

۱۳ - اعلم N : اما بعد L || که N : - L || ظلمانی N : + بدان که این L || ۱۷ - بباید L : باید N

است، آن جز بواسطهٔ تصرّفات وساوس شیطانی و مرادات هواجس نفسانی نیست. از جملهٔ هفتاد هزار حجاب که فرموده‌است ـ صلوات‌الله وسلامه علیه ـ این بیست و هشت هزار باشد. و بیست و هشت هزار دیگر بواسطهٔ صفات قلبی و روحی انسانی در پیش افتاده‌است؛ بدان که این مجموع از جملهٔ حجب نورانی باشد. و این پنجاه و شش‌هزار حجاب ظلمانی و نورانی که بتقریر تحریرافتاد، ازوجود انسانی بیرون نیست:

اگر افتد حجابی اندرین راه ‌ ‌ ‌ ‌ یقین‌دان کان حجاب ازماست امروز

امّا چهارده هزارحجاب دیگرآنست که ازصفات بشریّت بیرونست، وآن جزبواسطهٔ غیرت عزّت ـ عزّ اسمه ـ درپیش نیفتاده‌است.

(٦) هرکه خواهدکه ظاهر این علم ویرا معلوم شود، بباید دانست که منازل و مراحل طریقت پنج است، ودرهریکی علی‌حده چهارده هزارحجاب از نور و ظلمت بر راهست، که ارتفاع آن جز بواسطهٔ سیْر وسلوك دست ندهد.

(۷) وسیروسلوك بی‌تجرید و تفرید میسّرنشود؛ و تفرید عبارت باشد از تجرید باطن. وازینجاست که مصطفی ـ صلوات الله و سلامه علیه ـ اصحاب‌را می‌گفت «سیروا! سبق المفرّدون. قالوا و ما المفرّدون یا رسول‌الله؟ قال الّذین اَستُهْتِرُوا بذکرالله»: پس همچنان‌که فعل غیرفاعل باشد، استهتارذکرغیر ذکر باشد؛ یعنی آن معنی که درضمن کلمهٔ «لا إله إلّاالله» ودیعت نهاده‌اند، در باطن هر که نفوذکند، وی مفرّد باشد؛ از بهرآنکه دوصفت ذات‌اند که ما خداوندِ آن را بدان یاد می‌کنیم: یکی می‌گوئیم «یا واحد!» یعنی ای خداوند پاك [که] ترا نظیر نیست، ودوم می‌گوئیم «یا احد!» یعنی

۲، ۳ ـ این بیست‌و هشت‌هزار باشد L : بیست و هشت‌هزار ظلمانی‌باشد N ‖ ۳ ـ روحی N : روح L ‖ ٦ ـ بحر هزج ‖ ۸ ـ عزت N : ـ L ‖ ١٤ ـ استهتروا L : یهترون N ‖ بذکر: لذکر L N ‖ ١٦ ـ الله L : +است و N ‖ ۱۷ ـ خداوندان را L : خداوندرا N ‖ ۱۷، ۱۸ ـ یکی می‌گوئیم.... دوم می‌گوئیم L : ـ N

ای یگانه که دوگانگی را بتو راه نیست و در ملک و ملک داری کسی را با تو اشتراک نیست . پس این دو صفت ذات که گفتیم در کلمهٔ « لا إله الّا الله » داخلند ، یعنی «لاإله» نیست خدائی که موصوف باشد باین صفت ، « إلّاالله » مگرالله. پس بدین معنی الله فرد باشد ، و فردرا در اثنای جمع یادکردن خاصّ نباشد ، و تا یادکردِ حقّ خاصّ نباشد ، بنده را اخلاص نباشد . « ـ آه آه از تفاوت راه ، یک آهنست ازیک گاه ، یکی نعل ستورآمد و دیگرآینهٔ شاه! » یا لطیف ! تا بندهٔ ضعیف اخلاص را ، که درخزانهٔ کرمت درحقّ بندگان نعمتی خاصّ است ، بچه استظهارجوید؟ بیت :

یک ذرّه زکیمیای اخلاص گر بر سرمن نهی شوم خاص

(٨) و اخلاص نیز بی تصدیق دل درست پدید نیاید . و علامت تصدیق دل آنست که چون زفان حق را بوحدت خداوندی یادکند ، دل وبرا بیگانگی اقرارکند . امّا درقدم اخلاص ، هرچه در دل بمادون حقّ نقشِ هستی گیرد ، برهمه انکارکند و بردل فراموش گرداند ، که « وَ اذْکُرْ رَبَّکَ إذَا نَسِیتَ » .چون چنین کند ، یادکردِ حقّ دل را خالص شود ، وبنده مخلص ؛ وچون بنده را نام درجریدهٔ مخلصان ثبت افتاد ، شیطانرا بر وی دست نماند . باری ـ سبحانه و تعالی ـ ازین حال چنین خبر می‌دهد : « قَالَ فَبِعِزَّتِکَ لَأُغْوِیَنَّهُمْ أجْمَعِینَ إلّا عِبَادَکَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِینَ » . خبرست از حال شیطان ملعون که قسم یاد می کندکه همه را غاوی وگمراه گردانم مگر بندگان مخلص را ، که مرا برایشان دست نباشد. واگرنه چنین کند ، اخلاص روی ننماید ، وتا اخلاص روی ننماید بنده را ایمان حقیقی حاصل نیاید .

---

١ ـ دوگانگی N : دوگانی L || ٥ ـ گاه L : کارگاه N || ٦ ـ تا L : با N || ٨ ـ بحر هزج || ٩ ـ درست N : درسر (غیر واضح) L || ١٢ ـ سورهٔ ١٨ (الکهف) آیهٔ ٢٣/٢٤ || ١٤ ـ خبر می‌دهد N : یاد می کند L || ١٥ ـ سورهٔ ٣٨ (ص) آیهٔ ٨٢/٨٣ ـ ٨٣/٨٤ || ١٦ ـ غاوی وگم راه L : گمراه و غاوی N

(٩) ونیز مصطفی - صلوات‌الله وسلامه علیه - می‌فرماید که «الإیمان إقرار باللّسان وتصدیق بالجَنَان وعمل بالأرکان» . پس ایمان که هست، مبنی براقرار لسان است، و اقرارلسان‌را بنابرتصدیق دلست؛ یعنی بی تصدیق دل حصول ایمان نیست؛ پس همچنین بی‌حصول ایمان نیزاعمال ارکان دست ندهد. هرچند این حدیث‌راکه مصطفی - صلوات الله وسلامه علیه - فرمود: «الأعمال بالنیّات» ، باتصدیق دل مباینتی هست، امّا چون تیز نظر کرده می‌شود، دل معدنیست که این دو جوهر از وی می‌زایند: اوّل جوهر صدق را ازوی تولّد می‌باید کرد، تا بدان آیات حق‌را قبول کند؛ چون آیات حق قبول کرد، شاید که نیّت عمل در وی پدیدآید ؛ چون نیّت عمل دروی پدید آمد ، مرد را بطلب عمل برانگیزاند ؛ پس چون مرد بطلب عمل برخاست، آنگاه بواسطهٔ عمل ممکن باشد که بحقّ راه یابد إن شاءالله. آری، این خود سخنی دیگرست ، و ما را مقصودی دیگر، امّا چون بدین سخن غریب افتادیم ، سخن بگوشهٔ دیگر افتاد . باشارت «الغریب أعمیٰ» معذور دارند .

(١٠) اکنون وقتست که بمکمن اصل بازگردیم، که «کلّ شیء یرجع إلی أصله» ، وآن آنست که می گوئیم: ارتفاع این حجبات جز بواسطهٔ تجریدوتفریددست‌ندهد، باشرایطی که مذکورست ؛ و مقصود ازین کلماتْ مفرّد و تفرید بوده است که کیست و چیست . اکنون بنگریم تا مادام‌که دل طالب را موافق زفان او نیابیم و طالب بجبر و قهر ویرا موافقت می‌فرماید ، طالبِ تفریدست ؛ و چون دل موافقِ زفان شد ، بعد ازین مفرّد

٦ - این دو L : این هر دو N || سی‌زایند L : سی‌زاید N || ٧ - حق‌را N : حق - L

١٠ - دیگرست N : دیگر - L || دیگر N : + ست L || ١٤ - حجبات L : حجب N ||

١٥ - ازین N : - این L || ١٧ - ازین L : از آن N

باشد، از برای آنکه ما هر وقت که زفانرا محلّ گفتن کلمهٔ «الله» می‌یابیم، محالست که در آن حال محلّ کلمهٔ دیگر تواند بود؛ پس چون چنین باشد، در وقت گفتن این کلمه زفان مفرّد باشد از هرچیز که آن غیر این کلمه باشد. اکنون برین تقدیر دل نیز، اگر موافقت زبان می‌کند و این کلمه ویرا حقیقی است، نه مجازی، باید که بهر وقت که زفانِ مفرّد بگفتنِ این کلمه برخیزد دل نیز از هرچیز که غیر این کلمه باشد مفرّد شود، تا بازفان موافقت کرده باشد واقرار لسان بتصدیق جنان پیوسته شود وبدان واسطه این حجبات بکلّی ازوی مرتفع شود، إن شاءالله تعالی ـ رزقنا الله وجمیع الطّالبین!

(۱۱) رجعنا إلی اوّل! پس برآن جمله که ذکر رفته است، هرمنازلی و مراحلی که بنده را تا بحضرت عزّت ـ عزّ اسمه ـ در پیش است، آن پنج است؛ چهار از آن در نهاد بشریّت، و پنجم درحضرت ربوبیّت، که آنرا «سیر فی‌الله» می‌گویند. پس هر که امروز این منازل را ـ نعوذ بالله ـ قطع نکند و برین حجبات ویرا عبور نیفتد، فردای قیامت ـ آمنّا و صدّقنا ـ درهرمنزلی ازین منازل ده هزارسال بماند، بدلیلی قاطع. باید که طالبِ این حدیث خایف وخاشع باشد وبوسع طاقت بقدرراه بکوشد، که آفریدگار عالمیان ازین معنی چنین بیان می‌کند که «فِی یَوْمٍ کَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِینَ أَلْفَ سَنَةٍ»؛ ودرقولی دیگر درهر منزلی دویست سال بماند: قوله تعالی «فِی یَوْمٍ کَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ». اگرچه اینجا از روی قال تناقض می‌نماید، امّا از راه حال این آیت مر آن دیگررا مناقض نیست.

(۱۲) واین منازل نیز مبنی‌است بر پنج خاطر: چهارازآن منتفی می‌شود ویکی باقی

١ - از برای L : از بهر N || ٤ - زبان N : به باء مهمله L ! || ٥ - هرچیز L : هرچه N || ٦ - باشد L : بود N || ٩ - عزت N : - L || ١٣، ١٢ - باید که L : تا N || ١٥،١٤ - سورهٔ ٧٠ (المعارج) آیهٔ ٤ || ١٥ - قولی L : قول N || بماند L : بازماند N || ١٦،١٥ - سورهٔ ٣٢ (السجدة) آیهٔ ٥/٤ || ١٦ - اگرچه L : واگر N || راه L : روی N

می‌ماند، وآن خاطر رحمانی‌است، ومنزل پنجم اینست. پس همچنان که منازل طریقت پنج آمد، عـقـبـاتش هفت باشد، و درجاتش هشت باشد؛ و دردرجهٔ هشتم شش مرتبه و دو مقام می‌افتد. امّا شرح و بسط این منازل و مراحل و عبور ازین عقبات و رسیدن بدین درجات و وقفه وسکون این مراتب و مقامات را، چنان که حقّست، مجال نیست، امّا آن قدر که تحت عبارت و وسعِ اشارت‌آید اندك رمزی باز نموده آید إن شاءالله.

(۱۳) ای عاشقان و ای طالبان راه ـ نوّر الله قلوبـکم بنور معرفته ـ بدانید که خداوند ـ جلّ جلاله و عمّ نواله ـ آدم وآدمی‌زادرا که بیافرید، ازدوعالم غیب وشهادت آفرید، چون روح وقالب، وهر یک را ازیشان مناسب حال او علمی کرامت‌فرمود، تا بواسطهٔ آن علم معیشت دوعالم غیب و شهادت حاصل کنند. پس مرد باید که مناسب هرعلمی عـمـلی ازخود طلب دارد ودرآن، مقصود ومطلوب یکی‌را بیش نداند. چون چنین کند وهرعلمی‌را درموضع خود بکاردارد، بسعادتِ دوجهانی وبمرادات جاودانی خود بازرسد؛ امّا اگر نه چنین کند وآن علم را در غیرموضع بکاردارد، لابدّ ازآن جمله شود که درحقّ ایشان می‌گوید «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ»، زیرا که «الظلم عبارة عن وضع الشيء في غيرموضعه».

(۱٤) پس برتقریری که گفته‌شد، چون روح وقالب‌را ازدوعالم غیب وشهادت در وجود آورد، و این دو بعید بعید را ـ که «سبحان من جَمَعَ بيْنَ أبعد الأبعدين» ـ بیک دیگر قریب قریب گردانید ـ که «وأقرب الأقربين» ـ چنان که روح علوی را از «أحسن تقويم»ِ روحانی باسفل قالب انسانی فرستاد، تا بواسطهٔ امتزاج و ازدواج هر

---

۶ ـ الله L : + تعالی N ‖ ۸ ـ او L : ایشان N ‖ ۱۰ ـ ومطلوب L : ـ N ‖ ۱۱ـ بکار N : برکار L ‖ ۱۳ـ می گوید L : میفرماید N ‖ سورهٔ ۳۵ (فاطر) آیهٔ ۳۲/۲۹ ‖ ۱٤ـ موضعه N : + باشد L ‖ ۱۵ـ شد: آمد N ‖ ۱۷ ـ قریب قریب L : قریب ـ N ‖ ۱۸ـ سورهٔ ۹۵ (التین) آیه ٤

دو ازیشان دو فرزند خلف و ناخلف چون قلب ونفس در وجودآمد، ازیشان هردویکی بپدرروح می‌مانست ویکی بمادر قالب، وهراخلاق محمود ومذمومی که‌درنهاد بشری پدید آمد بواسطهٔ ایشان بودند.

(۱۵) وچنانکه بواسطهٔ ازدواج و امتزاج روح وقالب نفس و قلب پدیدآمد، بواسطهٔ قلب و نفس نیز شره و محبّت پدیدآمد. پس بواسطهٔ هر یک ازیشان نیز که شره ومحبّت بودند، اخلاق محمود ومذموم پدیدآمد، چنان‌که ازمحبّت شفقت ورحمت پدیدآمد، وازشره غضب و شهوت پدیدآمد. آنگاه ازیشان هردو که عضب و شهوت بودند، حقد و حرص وبخل و حسد وکبر و عجب وظلم پدیدآمد، وهمچنین از شفقت و رحمت نیز سخاوت و قناعت وحلم و عدل وتواضع وغیرت وفنا پدیدآمد.

(۱۶) و اینها هر یک ازیشان که هستند، مرآن دیگررا ضدّ افتادند، همچون بخل که سخاوت ضدِّ اوست، و یا چون حقد که حلم ضدِّ اوست، و یا چون حرص که قناعت ضدّ اوست، ویا چون حسد که غیرت ضدّ اوست - از بهرآنکه حسود هرکرا در دنیا دولت و نعمتی می‌بیند، می‌خواهد که‌آن ویرا باشد، بر وی حسد می‌برد، امّا غیور هرکرا در دل جمعیّتی وبحقّ قربتی می‌بیند، می‌کوشد تا جمعیّت و فراغت وی بحق ازآن بهتر باشد، غیرت می‌برد بروی، چنانکه مصطفی‌فرمود - صلوات‌الله علیه -: «إنّ سعداً لغیور و أنا أغْیر منه والله أغیرُ منّا» - و یا خود چون کبر که تواضع ضدّ اوست، و یا چون ظلم که عدل ضدّ اوست، و یا چون عجب که فنا ضدّ اوست. اینست نتایجِ

۳ - بواسطهٔ : واسط L N || ۵ - قلب و نفس L : نفس و قلب N || ۵ - نیز که L : یعنی N || ۶ - بودند L : - N || آمد L : گشت N || ۷ - پدید آمد (در دو سورد) L : پیدا شد / ظاهر گشت N || ۸ - بودند L : بود N || ۱۳ - دولت L : با دولتی N || ۱۵ - بروی N : - L

قبایح نفس امّاره و نتایج حسنات نفس مطمئنّه .

(١٧) پس این نتایج حسنات صالحه هفت طبقهٔ آسمان روحانیّت فروگرفته است ، و همچنین که این نتایج حسنات صالحه هفت طبقهٔ آسمان فروگرفته است ، این نتایج سیّئات ذمیمه نیز هفت طبقهٔ زمین بشریّت فروگرفته است ، چنان که مذمومات نفس امّاره بعلویّات نفس مطمئنّه رسیده ، که « ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ » . نمی‌بینی چه اشارتست بحال یوسف ـ علیه السلام ـ چنان که می گوید « وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا » ؟ وآن قصد از تاثیر صفت نفس امّاره ظاهر شد . ای عزیز ! اینجا اعتقاد فاسد را جولان مده ومپندار که نفس او ـ علیه السلام ـ امّاره بود ، بلکه نفس وی ازجملهٔ نفوس پیغامبران بود ـ علیهم السلام ـ وآن مطمئنّه باشد ، امّا همچنان که گفتیم تأثیرظلمت نفس امّاره بود که براطمینان دل او فتاد ، تا ویرا آن خاطرنفسانی درآمد . وازینجاست که ازمرد صالح سیّئه دروجود می‌آید و ازمرد طالح حسنه ظاهرمی‌شود .

(١٨) پس همچنان که گفتیم وجود انسانی مرکّبست از دو عالم غیب و شهادت چون روح وقالب . باید که مناسب هرعالمی ازین دوعالم غیب وشهادت در وی نموداری باشد . باز آمدیم بدان که طلب مناسبت آن کنیم . بدان که مناسب قالب خاکی ظلمانی کثیف هفت طبقهٔ زمینِ بشریّت آمد ، ومناسب روح عاوی نورانی لطیف هفت طبقهٔ آسمانِ روحانیّت آمد. پس مناسب هر یک ازیشان درعالم غیب مکمن وجایگاهیست ، که عبارت ازآن هفت درکهٔ دوزخ و هشت درجهٔ بهشت است ، که ما آنرا دوزخ ظلمانی وبهشت جاودانی می گوئیم ؛ واین هفت درکه ازدرکاتِ دوزخ ظلمانی وهفت درجه ازدرجات بهشت جاودانی که هست ، پی درنهاد انسانی دارد ـ والله اعلم . آمدیم بسرّسرّ آنکه درکات دوزخ هفت است و درجات بهشت هشت : چیست؟ بدان که درجهٔ

٣ ـ است وهمچنین که ... گرفته‌است L : و N || ٤ ـ است L : ـ N || ٥ ـ سورهٔ ٩٥ (التین) آیهٔ ٥ || ٦ ، ٧ ـ سورهٔ ١٢ (یوسف) آیهٔ ٢٤ || ١٨ ـ هفت‌درجه L : هشت درجه N || ٢٠ ـ است L : ـ N || چیست L : از چیست N

هشتم ازنهاد انسانی بیرونست ، چنان که شرح آن بیاید .

(١٩) امّا این هفت طبقهٔ زمین انسانی و این هفت طبقهٔ آسمان روحانی و این هفت عقبهٔ دوزخ نفسانی و این هفت درجهٔ بهشت روحانی که هست ، از چهارنفس امّاره و لوّامه و مُلهَمه و مطمئنّه بیرون نیست . پس هریکٔ را از ایشان که در شاهد بامّارگی یا بلوّامگی بر وی حکم می‌توان کرد ، دو معنی تقدیر کن ، که آنرا غیب غیب می‌گوئیم ، وآنرا که درشاهد بروی حکم نمی‌توان کرد ، همچون نفس ملهمه ، ویرا یکٔ معنی تقدیر کن .

(٢٠) و باز هریکٔ ازین معانی‌را طبقهٔ ازطبقات زمین انسانی تقدیر کن ، تاهفت تمام شود ، وبازدرهرطبقهٔ ازین طبقات زمین انسانی نتیجهٔ قبیحه از اعمال سیّئهٔ نفس امّاره تقدیرکن ، ومناسب هرقبیحهٔ که درطبقات زمین انسانی تقدیر کردی ، یکٔ درکه از درکات دووخ ظلمانی درعالم غیب مثنّی تقدیر کن . پس مناسب صورت هر درکهٔ از درکات دوزخ ظلمانی که درعالم غیب تقدیر کردی ، برآن صورت صفتی درطبقات زمین انسانی پدیدآمده‌است ، که ماآنرا دوزخِ نفسانی می‌گوئیم ، وآن تافته نشده‌است مگر بآتش هویٰ . پس هر که امروز ـ نعوذ بالله ـ آن آتش را ننشاند ، فردای قیامت ـ آمنّا وصدّقنا ـ تف آن آتش وجود ویرا هیمه گرداند ؛ امّا هر که وی آن آتش‌را کشته باشد ، رسته شود ، چنان که می‌فرماید « وَ نَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِيَ ٱلْمَأْوَىٰ » .

(٢١) امّا بعد ازآن که این هفت طبقهٔ زمین بشریّت تقدیر کرده باشی ، در مقابلهٔ هر طبقهٔ یکٔ طبقه از طبقات آسمان روحانیّت تقدیر کن . پس هر طبقه را از طبقات آسمان روحانیت یکٔ طور از اطوار دل تقدیر کن ، چون صدر و قلب و شغاف وفؤاد و مُهجة القلب وسرّ وخفیّ ، ودرهرطوری ازین اطوارِ دل نتیجهٔ حسنه

---

١ ـ بیاید N : + والله اعلم L || ١٠ ـ درکه L : + را N || ١٥ـ تف آن L : تف ـ N || هیمه L : هیزم N || ١٦ـ شود L : گرددN || ١٦،١٧ـ سورهٔ ٧٩ (النازعات) آیهٔ ٤٠ و ٤١ || ١٩ ـ طبقه را N : طبقهٔ ـ L

از اعمال صالحهٔ نفس مطمئنّه تقدیر کن. پس مناسب هرحسنهٔ یک درجه از درجات بهشت جاودانی [درعالم غیب مثنی تقدیر کن. پس مناسب صورت هردرجهٔ از درجات بهشتجاودانی] که درعالم غیب مثنّی تقدیر کردی، بر آن صورت صفتی درطبقات آسمان روحانیّت پدیدآمده‌است، که ما آنرا بهشتِ روحانی می‌گوئیم.

(۲۲) وباز هریک ازین نتایج حسنات وسیّئات که از وجود انسانی قوّت می‌یابند، مناسب هریک ازیشان دروجود بشری صفتی دیگر تولّد می‌کند، و مناسب هر صفتی که تولّد می‌کند، باری ـ سبحانه و تعالی ـ برآن صفت درعالم غیب، که عبارت ازآن بهشت جاودانی و دوزخ ظلمانی است، صورتی چون حوران و غلمان و ولدان و عقارب و حیّات و زبانیات در وجود می‌آرد.

(۲۳) وباز همچنین درطبقات زمین شهادت‌نیز، که قالب انسانی ازآن جوهرست، خداوند ـ عزّوعلا ـ خلقی چون جنّ وانس وغیرایشان ازوحوش وطیور ودوابّ مصوّر کرده، پس مناسب صورت هریک ازیشان صفتی درطبقات زمین بشریّت پدیدآمده است. و باز همچنان‌که خداوند را ـ عزّوجلّ ـ در طبقات زمین عالم شهادت خلق مصوّرست، هم برآن جمله درطبقات آسمان عالم شهادت نیز انواع خلقند، چون ملک، که روح انسانی از جوهر ایشانست، وغیر ملک چون آفتاب و ماه و ستارگان. پس مناسب صورت هریک ازایشان نیز صفتی درطبقات آسمان روحانیّت پدیدآمده‌است.

(۲٤) فی الجمله، ای طالب عاشق ـ رزقک الله کمال المعرفة ـ وجود انسانی را مجموعهٔ تقدیر کن که از دو عالم غیب و شهادت در وی نموداریست؛ وازینجاست که این عالمرا عالم صُغریٰ گویند. زود باشد که درآفاقِ نقوش نفوس‌انسانی بالطاف عنایت ربّانی برطالبِ راهِ مبین و روشن شود! که «سَنُرِیهِمْ آیَاتِنَا فِی ٱلْآفَاقِ وَفِی

۲ ـ بهشت جاودانی L : بهشت روحانی جاودانیN || ۱۰ ـ شهادتN :سعادتL || ۱۲ ـ کرده N : است L || آمده L : شده N || ۱۳ ـ عزوجل N : ـ L || ۱٤ ـ خلقند L : خلق ـ N || ۱۵ـ ستارگان L : + استN || ۱٦ ـ صفتیL: + ازصفاتN || ۱۹ـ گویند L: خوانند N || ۲۰ ـ شود L : گرددN

أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ». بیت:

ای نسخهٔ نامهٔ الٰهی که توئی   وی آینهٔ جمال شاهی که توئی
بیرون زتونیست هرچه درعالم هست   درخود بطلب هرآنچه خواهی که توئی

(۲۵) و نیز بدان، ای طالب صادق ـ متّعکَ الله بطول بقائک ـ که این تقریراتی که رفت، از نهاد انسانی بیرون نیست؛ و از آن پنج منزل که در اوّل یاد آن کرده شده است، چهار این بود که گفته آمد. و منزل پنجم، همچنان که ذکر آن رفته است، از نهاد بشریّت بیرونست، و رفتنِ این راه کار عاشقانست، و تقرّب جستن بدرگاه سبحانست. آه آه که درین مقامْ درویش سلطانست، و سلطان ازین حال عُریانست، زیرا که مرغ این دام ازآشیانی دیگرست. بیت:

مرغ او بو سعید بوالخیرست   صید او با یزید بسطامیست

(۲۶) وقتی سلطان محمود ـ رحمة الله علیه ـ چنان که مشهورست به نیّت زیارت شیخ ابوالحسن خرقانی ـ قدّس الله روحه العزیز ـ بخرقان آمد. چون زیارت شیخ دریافت بس دمی بنشستند. شیخ از سروقت خویش سخنی می‌راند. سلطان شیخ را گفت که این همه دام بود. شیخ گفت: آری محمود، دامست، امّا مرغش تو نهٔ.

(۲۷) پس درین منزل نیز چنان که شرح رفته است طالب را چهارده هزار حجابِ نورانی از صفات غیرت الٰهی و جلال سلطنت پادشاهی او ـ جلّ جلاله ـ برراهست. امّا تا طالب قطع مفاوز هوای نفسانی نکند وتصرّفات شیطانی بکلّی از وی دفع نشود، سیروسلوک وی درنهاد انسانی تمام نباشد وطالب ازسفل بشریّت بعلو روحانیّت نتواند

---

۱ ـ سورهٔ ۴۱ (فصلت) آیهٔ ۵۳ || انه الحق N : ـ L || ۲، ۳ ـ رباعی || ۴ ـ که N : ـ L || این L : ـ N || ۵، ۶ ـ شده است L : شد N || ۶ ـ رفته است L : رفته N || ۱۰ ـ بحر خفیف || ۱۳ ـ بس (کذا) دمی L : زمانی N || ۱۴ ـ همه: هم N L || محمود L: ـ N || تونهٔ L : توئی N || ۱۵ ـ است L : ـ N || ۱۶ ـ و N : + از L

رسید و از هاویهٔ هوای خود خلاص نتواند یافت و درین منزل پنجم سلوك نتواند کرد ـ والله اعلم .

(۲۸) امّا چون خداوند را ـ سبحانه و تعالی ـ در حقّ بندهٔ از بندگان خود عنایتی باشد ، بصفت ارادت محبّت بردل وی تجلّی کند . پس بنده را ارادت محبّتِ او درجنباند ، ودرد طلب آن حضرت دردل وی پدیدآید ، و بدان سبب شفقت در کلّ مخلوقات بروی تمام شود . بعد ازین بنده روی ازشهوات ومراداتِ نفس بگرداند .

(۲۹) و ازینجا سرگذشتی در خاطر این ضعیف می‌آید ، دلیلست برآنکه چون بنده را طلب راه حقّ پدیدآید ، روی از مراد خود بگرداند و شفقت برخلق خدای در دل وی جای‌گیر شود : یعنی پیش ازین‌که این ضعیف را گوی سعادت در میدانِ شقاوت افتاده بود ، و درآن وقت توسن نفس سر از اوامر الٰهی می‌کشید و در صحرای مراد و مناهی می‌دوید وازمرغزارغفلت توشه می‌ساخت ، امّا درعین آن حال نورآشنائی از حضرت پادشائی او ـ جلّ جلاله ـ براطوار دل این ضعیف می‌افتاد و اثر محبّت وی ظاهر می‌شد . گاه ازشام نفس امّاره صبح روح در پرده می‌رفت ، گاه آفتاب محبّت از برج سعادت برمی‌آمد وظلمت شام شقاوت ازوی می‌گریخت ، گاه لعبت دولت از پسِ پردهٔ محنت ازراه محبّت روی می‌نمود ، گاه زنگی شقاوت ازخم‌خانهٔ ظلمت سربیرون می‌کرد ودُرد معصیت را برجان این‌ضعیف می‌ریخت. پس هرگاه که پرتوی‌ازظهورآن نورزیادت افتادی ، در پرتو آن نور این ضعیف فُرقت آشنائی را بازدیدی از ظلمت پیمان شکنی وکدورت بی‌وفائی ، [و] ازظهورِ آن نور ازظلمت ضلالت درخجالت افتادی .

(۳۰) پس در ملامت خود عزلتی طلب کردی و نفس خود را بدان جای باز کشیدی و مشت ندامت را در سینهٔ سآمت می‌زدی ، و هردم سرحسرت را بردیوار غم

۱ - درین L : در - N || ٤ - بنده را L : بنده سلسلهٔ N || ٥ - کل L : + جمع N || ۷ - از L : در N || در L : به N || می‌آید L : + و N || ١٤ - و N : - L || ١٦ - پرتوی از N : پرتو - L || ١٧ - دیدی از L : یافتی و N || ١٩ - بدان جای L : درانجا N || ٢٠ - در L : بر N ||

می کوفتی، واین راز نیازرا درحضرتِ بی نیازعرضه می‌داشتی بیت :

چیست که هیچ سوی ما خود نظری نمی کنی
حالِ دل شکسته را به بـتری نمی کنی
دل ببری و تن زنی رَو که تو نیز چون فلک
در حق کس عنایتی بی جگری نمی کنی

(٣١) وبازاین مناجات می گفتی : الٰـهی، بیگانگیت که برما بخشا، و بوفاکاریت که برجفاکاری ما رحمت کن! الٰـهی، اگرمقصود ازآفرینش این ضعیف آتش است، قبولم، امّا طاقت بارفراق ودردگناه نمی‌یارم! الٰـهی، از سرطاعت تو دوزخِ با مشقّت را دوست می‌دارم، امّا ازراه معصیت حورانِ با ملاحت را نمی‌خواهم! الٰـهی، بنده‌ام، دربندگی خودم راه ده، و سرم درچاه ده! الٰـهی، از خودم دور مکن و با بنده حدیث جور مکن! بیت :

آه از غم وآه ازغم وآه از غم تو رخسارهٔ لعل من چو کاه ازغم تو

آری، این ضعیف درایّام ماضی این می گفت، وامروز نیز درین حال کـه هست هم این می گوید بیت :

درعشق توام چو پای در سنگ آید صحرای جهان بردل من تنگ آید
دردوزخ اگروصل تو در چنگ آید ما را ز همهٔ بهشتیان ننگ آید

(٣٢) امّا چون باردیگر که پرتوآن نور پرده در روی کشیدی، رندان خراباتِ وجود انسانی چون خود را در پس پرده ظلمات نفسانی پنهان یافتندی، باز سر خمهای معصیت باز کردندی، وباردیگر پای در اوباشی و مُفْلسی نهادندی ودست را بقلّاشی

١ - راز نیاز L : راز - N || ٢ الی ٥ - بحررجز || ٦- بخشا L: بحشای N || ٨- قبولم L : قبول کردم N || نمی‌یارم L : ندارم N || ١١ - جور L : - N || ١٢ - بحرر باعی || من L : ما N || ١٣ - هم این L : همین N || ١٥ - چو پای L : پای چو N || من L : ما N || ١٥، ١٦ - رباعی || ١٧ - روی L : - N

وناکسی ولا اُبالئی برگشودندی ؛ و درآن ساعت اقتضای وقت این بود که می‌گفتی بیت :

ای دل سخت جان من باز دگر چه می‌کَنی
راه خطا چه می‌روی کار خطر چه می‌کُنی
راه دراز در رهت بادیه‌ایست پر خطر
زاد ره از چه ساختی ساز سفر چه می‌کنی
عشق بتان نه‌کارتست از پی آن چه می‌روی
کار مرا چو زلف خود زیر و زبر چه می‌کنی

(۳۳) تا آن لعبتِ غیبِ بی عیب ناگاه از پس پرده بیرون آمدی و نسیمِ صبا بوی یوسفِ وفا را بمشام کنعان دل رسانیدی ، تا یعقوب جان در بیت اَحزان چون یوسفِ گم‌گشته را باز یافتی این ترنّم برکشیدی بیت :

که برگذشت که بوی عبیر می‌آید که می‌رود که چنین دل پذیر می‌آید
خبر زیوسف گم‌گشته می‌دهد یعقوب مگر ز مصر بکنعان بشیر می‌آید

(۳٤) ودرآن وقت این ضعیف را با دوسه رند لاابالی که شبانروزی پهلو برنهالی غفلت داشتندی ، وپیوسته درملعب لهو بلعب وطنّازی وغمّازی وقماربازی‌مشغول بودندی ، ودرمقبحهٔ جهل بعلّت جهالت معلول ، وازمعقول و منقول برکران ، مادام خود را در کام مهلکهٔ نهنگ هویٰ انداخته ، فی‌الجمله ازآن جمله‌که جلسة السوء باشد ، مجالستی می‌بودی ؛ وازیشان آسیب دخان معصیتْ صدق منشور رسالت‌را که « مثل جلیس السوء کمثل نافخ الکیر ، إن لم یُحرقک نارَه ، عبق بک دخانه » بدلِ این ضعیف می‌رسیدی .

(۳۵) تا وقتی اتّفاق را با جماعتی ازیشان در مجلس فسادی که معاد شیطان بود

---

۱ ـ ولاابالئی: ـ L: ولاابالی N || می گفتی L: می گفتمی N || ۳- بازN : بارL ||
۸- زلفN :حال L || چه می کنی N: ـ L || ۳الی۸ ـ بحر رجز || ۱۲،۱۳- بحر مجتث ||
۱۵ ـ لهوN : ـ L

بنشست و بر قواعد ایشان در آن مقاعد نفَسی ضایع می کرد ، تا وقتی که مُفلس از آن مجلس دَنیسْ ناکِس برخاست و روی را بوطن معهود خودآورد . و چون بوطن باز رسید ، چون مدهوشی خراب بیفتاد و درخواب شد . ودرآن خانه زاهدهٔ معصومه بود . خفته ناگاه از خواب بیدار می‌شود . چون چشم باز می کند خانه روشن می‌بیند ؛ سر برمی‌دارد ونگاه می کند. درآن صفّه که این ضعیف خفته‌بود ، برسر بالین این ضعیف شخصی می‌بیند که ایستاده است و نماز می کند ، چنان که سر او بسقف خانه رسیده بودی، و ازپرتو نوراوآن خانه روشن شده. پس هردم که دوگانهٔ بگزاردی ، سررا فرانزدیک این ضعیف‌داشتی واین لفظ بگفتی که « توبه کردی، توبه کردی، توبه کردی؟» وبکرّات ومرّات همچنین می کردی . ودرآن وقت که وی این سخن می گفتی ، نالهٔ زار ازین ضعیف برمی‌آمدی . چون بامداد شد ، آن مستوره این حکایت باز می گفت . رقّتی در دل این ضعیف پدیدآمد ومهابتی برنفس مستولی‌شد؛ تجدید اسلام بجای آورد ونیّت توبه کرد.

(٣٦) امّا با مـردم ناجنس همچنان مخالطتی می‌افتاد ، و بواسطهٔ مخالطت ایشان پرتو نورآن نیّت کمتر می‌شد ؛ و بدان سبب ضعفی دراعتقاد پدید می‌آمد ، تا ناگاه شبی این ضعیف با جماعتی ازهرجنس نشسته بود . اتّفاق‌را حادثهٔ افتادکه پای این ضعیف خرد بشکست ؛ و بدان سبب که بواسطهٔ شکستن پای این ضعیف آن جماعت را زحمتی نشود وآن شکسته پیدا نیاید ، چندان مشقّت زیادت بدین ضعیف رسیدکه صفت نتوان کرد . امّا درآن حال این ضعیف می‌دانست که چه بوده است : یعنی فتوحی غیبی‌است که از حضرت ربّ الارباب رسیده‌است؛ واستحکام توبه می کند . درآن ساعت بجای فریاد وآه ، الحمدلله می گفت ، و با خود می‌دانست که این نعمتی است در لباس محنت

---

٢ - را L : - N || ٥ - بود L: - N || ٦ - بودی L : - N || ٧ - آن L : - N || ٨ - توبه کردی و L : - N || ١٠- می گفت N : گفت L || ١٥- سبب N : واسطهL || بواسطه N : بسبب L || ١٧ - فتوحی N : فتوح L || ١٨- و N : - L || ١٩ - این نعمتی است N : نعمتست L

که پوشیده بدین ضعیف می‌رسد، وآن همه زهر مشقّت را که در جام محنت از دست ساقی محبّت بدین ضعیف می‌رسید چون شکر بشُکْر نوش می کرد، ومی‌دید که اگر این ساعی مهیب‌را از بارگاه غیبِ بی ریب بتنگی نفس نفرستادندی، طناب خیمهٔ سلامت درهم می کشیدی، تاخرگاه غفلت‌را برصحرای ملامت زند. واین ضعیف درآن حال این بیت می گفت و زار می‌گریست بیت :

سودای توام درِ جنون می‌زد دوش دریای دودیده موج خون می‌زد دوش
تا نیم شبی خیال تو رسید ورنه شه جان خیمه برون می‌زد دوش

(۳۷) فی الجمله، برین نسق روزگاری بی رونق برین ضعیف می‌گذشت . گاه مشعلهٔ نور ارادت بردل این ضعیف پرتو می‌انداخت، گاه این ضعیف با ظلمات نفس وهویٰ می‌ساخت؛ تا درعین این حال ناگاه این ضعیف مصطفی را ـ صلوات الله وسلامه علیه ـ درخواب می‌بیندی و بسیاری ازاصحاب با وی بودندی ـ رضوان‌الله علیهم أجمعین ـ وازجانب مغرب بسوی مشرق بنائی می کشیدندی . ودرآن حال مصطفی ـ صلوات الله وسلامه علیه ـ بیلی بدست دارد که طول وعرض آن بیل درچشم این ضعیف بزرگ بزرگ می‌نمودی ؛ و مصطفی ـ صلوات الله وسلامه علیه ـ بدان بیل گِل برمی‌داشتی و برآن بنا می‌اندازدی، واصحاب پای را برآن گل می‌نهندی و مرآن بنارا محکم می کنندی . و درآن

---

۱ - که پوشیده N : پوشیده که L || و N : - L || را L : - N || ۲-این L: آن N ||
۳-غیب . . . نفس N: غیب بتنگی ریب نفس (کذا) L || ٤- می کشیدی: می کشید L N ||
۷،٦ - رباعی || ۸ - رونق برین L : رونق بدین N || ۹ - می‌انداخت L : + و N ||
۱۱ - می بیندی L : می بیند N || اصحاب N : + که L || ۱۳ - دارد L : داشتی N ||
۱٤ - می داشتی L : میداشت N || ۱۵ - می‌اندازدی L : می‌انداخت N || پای را L :
پای - N || می‌نهندی L : می‌نهادند N || بنارا N : بنا - L || می کنندی L : می کردند N

حال این ضعیف باخود این می گویدی که اینکث قوّت محمّدی! که ما وقتی می‌شنیدیم که الله ـ تعالی وتقدّس ـ ویرا بچهل نبی قوّت کرامت فرموده‌است، اگرنه این قوّت باشدی، چنین بیلی را کار چگونه تواند فرمود؟ این ضعیف درین اندیشه تفکّر می کرد، که مصطفی ـ صلوات الله وسلامه علیه ـ آن بیل را بدست امیرالمؤمنین علیّ بن ابی طالب داد ـ رضی‌الله عنه ـ وآن بیل دردست وی نیزسبکث می‌نمود، و برآن ترتیب که مصطفی این بیل راکارمی‌فرمودی، وی نیزهمچنان بی‌رنج و الم آنراکارمی‌فرمود. باز این ضعیف تعجّب می کرد از شجاعت وی، و باخود می گفت: آنچه می‌شنیدیم که علیّ اسدالله است‌و شجاع لشکر بارگاه نبوّتست ودرِ خیبررا ازجای برکنده است؛ واگرنه چنین باشد، چنین بیلی‌راکار کجا تواندی فرمود؟ هنوزدرین اندیشه‌بودم، که مصطفی ـ صلوات‌الله‌وسلامه علیه ـ باامیرالمؤمنین علیّ ـ رضی‌الله عنه ـ خطاب کردکه یا علیّ، این بیل را بدست این عبدالرحمن ده! پس‌امیرالمؤمنین علیّ ـ رضی‌الله عنه ـ دست این ضعیف بگرفت وآن بیل را دردست‌این ضعیف نهاد، وعجب بیلی بدان بزرگی دردست این‌ضعیف‌سبکی‌نمود؛ واین

۱- این می گویدی...محمدی که L: تعجب میکرد و می گفت N || ۲- الله‌تعالی... فرموده است L: حق سبحانه وتعالی مصطفی را صلی‌الله علیه و سلم قوت چهل نبی کرامت فرموده N || این L: آن N || باشدی L: بودی N || ۳- بیلی N: بیل L || کار... فرمود L: چگونه کار فرمودن توانستی N || تفکر می کرد L: بود N || ۵- داد... عنه و L: کرم الله وجهه داد N || ۶- این بیل‌را L: صلی‌الله علیه و سلم N || می‌فرمودی L: میفرمود N || وی L: او N || ۷- انچه L: ما N || که L: + امیرالمؤمنین N || ۸- نبوتست L: نبوت N || و در خیبر... است L: - N || باشد L: بودی N || ۹- کار کجا تواندی L: کجا کار توانستی N || هنوز L: - N || اندیشه L: تعجب N || ۱۰- رضی‌الله عنه L: کرم الله وجهه N || خطاب کرد L: اشارت فرمود N || بدست این L: بدست - N || ۱۱- پس L: - N || دست...بگرفت و L: - N || ۱۲- نهاد و N: نهاد - L || سبکی L: سبکث N

ضعیف دانست که آن جز معجزهٔ نبی نیست. هم برآن ترتیب نبوی این ضعیف آنرا کارمی‌فرمود وگل برآن بنا می‌انداخت، ومصطفی باعلیّ واصحاب که حاضر بودندی پای برگل می‌نهاد. این خود عجب سرّی است.

(٣٨) القصّه، درآن کار ودرآن حال این ضعیف ازآن واقعه پا پس‌آمد، پس رای این رؤیت را بعد از رؤیت بر مقتضای «کلّ إنا یترشّح بما فیه» این می‌گفت بیت:

سعادت در جهان پیداست امروز — که زیبا یار ما با ماست امروز
چو زیبا یار ما با ما بشارست — غم و انده ز ما برخاست امروز
بحمد الله بکـــام دوستانست — بنامیزد خوش و زیباست امروز

و بعد از مدّتی دیگر نشان آن بود که طریقت محمّدی از امیرالمؤمنین علیّ - رضی‌الله عنه - عنعنه بعنعنه دست‌بدست بدین ضعیف رسید. وبعد ازآن هرچیزرا که این ضعیف ازمجاهده و ریاضت برنفس خود اختیارکرد، نفس را درآن منقاد یافت و توفیق الٰهی بدان متّصل شد. الحمد لله علی کلّ حال وصلواته علی محمّد وآله خیرآل وعلی أولاده وأصحابه، و سلّم تسلیماً کثیراً! این جمله که یادکرده شد، چون نعمتی بود از حضرت عزّت درحقّ این ضعیف، موافقت سنّت الٰهی ازین نعمت حدیث‌کرده شد: «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ».

(٣٩) امّا سبب یافت تشریف این طریق، خداوند را درحقّ این ضعیف نعمتی دیگرست، وآن چنان بود که در مبدأ حالتْ این ضعیف بکوی زهد فرو افتاده بود، و

---

١ - نبی L : نبوی N || این ضعیف آنرا L : آن بیل را N || ٢ - بنا N : - L || علی و L : - N || بودندی L : بودند N || ٣ - می‌نهاد L : می‌نهادند N || ٤ - پاپس L : بازN || ٧ الی ٩ - بحر هزج || ٨ - بشارست L : بشادی ست N || ١١ - عنعنه بعنعنه L : معنعن N || ١٢ - ازL : - N || خود N : - L || ١٤ - که N : - L || ١٥، ١٦ - سورهٔ ٩٣ (الضحی) آیهٔ ١١

از شربِ مقامات مقرّبان و از ذوق مشارب مردان و شوق مشتاقان بی خبر بود. و در آن وقت در خدمت شیخ احمد جورپانی ـ قدّس الله روحه العزیز ـ، که این ضعیف مرید خاصّ اوست، جماعتی درویشان بودند که شیخ ایشان را بخلوت می‌نشاندی. امّا چون این شیخ مردی امّی بود، و نیز کَلّ اللّسان بود. نفس این ضعیف منقاد ارادت او نمی‌شد، از بهر آنکه این ضعیف را نظر بر ظاهر حال آن بزرگ بود، و آن مهابت ولایتی که آن پیر را در باطن حال بود، این ضعیف از قالب طلب می کرد. امّا چون خداوند را در حقّ این ضعیف کرامتی بود، از جملهٔ درویشان او درویشی عزیز را، که معروفست به پورحسن، بسر وقت این ضعیف انداخت. پس آن عزیز، که سعادتش دایم باد، سخنی چند از شیخ وطریق او شرح کرد واز شرایط ذکر وخلوتی که ایشانرا بود حکایت گفت، تا آن وسیلتی شد که این ضعیف را داعیهٔ ارادت شیخ برخاست و اثر محبّت اودر دل پدید آمد.

(٤٠) واین حال درولایت اسفرائین در دیهی بود که آنرا کسرق گویند، و بر کنار آن دیه برشمال قبله خلوت خانهٔ بود که آن معروفست بخلوت خانهٔ شیخ ابوبکر کتّانی ـ قدّس الله روحه العزیز ـ. پس این ضعیف با آن عزیز درآنجا باز کشید، سبب آنکه جائی متبرّک بود، تا وقت نماز پیشین شد. پس نماز جماعت درآنجا با یکدیگر بگزاردیم. آنگاه این ضعیف ازآن عزیز استدعا کرد تا برآن شرایط که از خدمت شیخ تلقین ذکر داشت این ضعیف را تلقین کرد، واین ضعیف برآن جمله که اشارت آن عزیز بود روی دل را متوجّه حضرت ربوبیّت گردانید وتا نماز دیگر برآن ذکر مواظبت نمود. پس نماز دیگر بجماعت بگزاردیم و دمکی بنشستیم. چون برخاستیم، روز زرد بود که بیرون آمدیم، چندان ذوقِ بشوق آمیخته درباطن این ضعیف پدید آمده بود که صفت

۲ - خدمت L : صحبت N || جورپانی : حورپانی L : جوربانی N || روحه العزیز L : سره N || ۳ - که N : - L || این L : - N || ۵ - وآن L : و- N || ۹ - آن L : + رمز N || ۱۳ - الله روحه العزیز L : سره N || درانجا N : بانجای L || ۱۸ - دمکی L : دسی N || بود N : - L

نتوان کرد، و بدان سبب تمام ازخوابِ غفلت بیدار شده . پس با دلی کباب چون مستی خراب می‌رفت و هردم آب حسرت را از ایّامِ رفته وروزگارِ بباد داده در برمی‌ریخت واین می‌گفت بیت :

روز فرو شد بکوه شمع و شراب آورید
ساقی همچون نبات بادهٔ ناب آورید
از لب شیرین او نُقل و طبرزد نهید
وز دل بریان من زود کباب آورید

و ازآن روز باز از تقلید این ضعیف تحقیقی برگشود، و باز دانست که این حدیث بوی آشنائی دارد بیت :

بوئی بمن آمد و بدو مست شدم بوئی دگر ار بشنوم ازدست شدم

(۴۱) پس دل این ضعیف محبّت اصحاب می‌سگالید و بذوق و شوقی تمام در ارادت شیخ می‌خرامید . چون شرط ارادت بجای آورد و روزی چند در خدمت آن بزرگوار دین ـ قدّس‌الله روحه‌العزیز ـ که قطب وقت خویش بود بایستاد واین طریق‌را چنان‌که شرطست ازخدمت ایشان فرا گرفت، بواسطهٔ برکات همّت وپرتو نظر ایشان که‌برین ضعیف افتاد بسعادتِ بی نهایت رسید . الٰهی الٰهی الٰهی، که حقّ آن عزیز که یافتِ این طریق‌را واسطه شد برین ضعیف فراموش مکن!

(۴۲) امّا پیری دیگر بود، هم از مریدان شیخ رضیّ‌الدین علیّ لالا ـ قدّس الله

۱- شده L :شد N || ۱، ۲ - چون‌مستی‌خراب: مستی‌خراب L: سرمست وخراب N ||
۲ - را L : - N || در بر L : ازدیده N || ۳ - این L : + بیت N || ۶ - و L : - N ||
۴ الی ۷- بحر منسرح || ۱۰-بمن L : چمن N || دست شدم L: دست شوم N || بحررباعی ||
۱۲- می‌خرامید L : + پس N || ۱۳ - روحه العزیز L : سره N || ۱۴- پرتو N : - L ||
۱۵ - الهی الهی الهی N : الهی - L || که حق L: بحق N || ۱۶ - شد L : + که N ||
۱۷- علی L : - N

روحه العزیز ـ ، که ویرا شیخ عبدالله گفتندی ؛ و از انعام و اکرام خداوند درحقّ این ضعیف یکی دیگر آنست که آن پیررا دریافت ، وتلقین ذکر او نیزبدین ضعیف رسید. و او در ولایتِ نسا ، درکوهستانی که بجانب کریستان باز دارد ، نشست داشتی ، چنان که مدّت سی سال بود که وی در آن کوه می‌بود ودرویشی چند که درخدمت وی ملازمت می‌نمودند . و بناء قُوت ایشان از آن جمله نبود که شبههٔ باشد ، زیرا که ایشان پارگکی تخم قدیمی نگاه داشته بودند [که] در آن بی‌آبه در زمین انداختندی و بدان قدرکه حاصل آمدی قناعت کردندی و هم آنجا بدست خود آس کردندی و بر آن روزگاری می‌گذاشتندی .

(۴۳) و ازین شیخ عبدالله کرامات بسیار ظاهر بودی ؛ واز عجایب کرامات او یکی آن بود که این ضعیف مشاهده کرده است : در ولایت کریستان دیهی است که آن‌را سرانی گویند ؛ جوانی بود ازمهترزادگان این دیه ، با هیکلی درشت وقوّتی عظیم . اتّفاق‌را درآن جوان جنونی پدیدآمد ، چنانکه هر کس‌را که می‌دید از وی در بیم هلاك می‌افتاد ، وهولی ومهابتی در دل آنکس پدیدمی‌آمد ؛ ونیز کسی‌را طاقت ضربت بازوی اونمی‌بود ، چنان که مردم آن دیه ازوی دررنج افتادند . این شیخ عبدالله را ـ قدّس‌الله روحه‌العزیز ـ از حال وی خبر شد . برخاست و بدان دیه‌آمد . چون‌آن جوان مجنون را چشم بروی افتاد ، منقاد اوشد وسکونی در وی پدیدآمد . چون شیخ را قصد مراجعت پدیدآمد ، آن جوانِ مجنون نیزدرخدمت اوبدان کوه نقل کرد ؛ وتاآن شیخ درحیات‌بود ، آن‌جوان‌مجنون

---

۱۷ ، ۱ ـ الله روحه العزیز L : سره N || ۱ ـ گفتندی و N : گفتندی ـ L || خداوند L : + عزشأنه N || ۲ـ ذکر L : ـ N || ۳ـ درولایت . . . بازدارد L : درکوهستان بولایت نسا N || ٤ـ بود که L : بود ـ N || ۵ ، ٦ـ ازآن‌جمله . . . قدیمی L : بروجهی حلال بودی چنان که پارهٔ تخم از قدیم N || ٦ ـ در آن . . . انداختندی L : و درآن زمین بی آب می‌انداختند N || بدان N : آن L || ۷ ـ آمدی L : شدی N || بران روزگاری L : بدان روزگار N || ۹ ـ ازعجایب . . . تا صفحهٔ ۲۳ ، سطر ۱۹ L : ـ N

خادم وى بود و خدمت مجاوران ومسافران مى كرد ، وچنان چُست بود كه اگر بيست مسافر برسيدندى ، در حال بنشستى وچندان آرد كه قُوت ايشان‌را بايستى بدست آس كردى و ايشانرا لاخشه پختى ، و چهار پايان ايشان‌را بچرا بردى ، و هرخدمت كه بودى همه وى كردى .

(٤٤) واين مجنون چنان منقاد ارادت شيخ بود كه اگرش آبى بايستى ، تا ازشيخ دستورى نخواستى ، نخوردى . و اگر يكك روز از پيش چشم شيخ غايب ماندى ، ده كس را مجروح و افكار كردى ، وتا در خدمت شيخ بودى ، مور ازوى نيازردى ، بلكـه همه منفعت وراحت بودى . واين شيخ عبدالله ـ قدّس‌الله روحه العزيز ـ ويرا «امير» گفتى و با وى مزاحها كردى ، وهرچه آن مجنون گفتى شيخ را خوش آمدى . گاه بودى كه ويرا گفتى : مير ، تو ميرى و چند ديگر؟ گفتى : من مـيرم و هزار ديگر! روزى ويرا مى‌گفت: مير ، اندك خور تا نفست بميرد! گفت : اگر شيخ اجازت كند چندان بخورم كه نفس در زير آن بميرد! و هر وقت كه شيخ را مسافران رسيده بودندى ، بوقت مراجعت ايشان شيخ را گفتى كه يا شيخ ، روا باشد كه همّتى با اين جماعت درويشان دارم؟ شيخ تبسّمى بكردى و گفتى : روا باشد . گفتى كه گفتِ شيخ را هزار همّت با ايشان دارم! و ازين نوع كلمات بسيار راندى . امّا عجبى ديگر آن بود كه هر بار كـه شيخ ويرا باز پرسيدى كه مير ، چون من بميرم توچه خواهى كرد؟ وى گفتى : هرگاه كه شيخ بميرد من نيز هم بميرم! واتّفاق را همچنان افتاد . فى‌الجمله ، مثل اين كرامات بسيار ازآن بزرگ نقلست ، خصوصاً اهل ولايت نسا وكريستان را از وى دركرامات روايات بسيار باشد .

(٤٥) وشيخ ما نيز رضىّ الدين علىّ لالا در حقّ وى نظرى تمام داشته است ، چنان كه درآن وقت كه اين ضعيف به نيّت زيارت ايشان بشهر نسا رسيد ، شمس‌الدّين

---

۲۰ - نيز L : - N || ۲۱ - چنان كه L : + در شأن او فرموده است كه N || در آن وقت كه ... مختصر سى‌بينيد صفحهٔ ۲٤ ، سطر۹ L : - N

گنجهٔ مردی بود که درطرف خراسان در علمِ قرآن مثل او نبودی، وی حکایت گفت که چون شیخ رضیّ الدین علیّ لالا ـ قدّس الله روحه العزیز ـ بنسا رسید و درخانقاهی که آنرا خانقاه روح آباد گویند فرود آمد، پس در آن وقت تمامت اهل ولایت و بزرگان ولایت بزیارت شیخ غلوّ کرده بوده‌اند؛ وشیخ در صفّهٔ که روی بجانب قبله دارد نشسته بود، و بسیار بزرگان درآن مجلس حاضر بودند. عبدالله برخاست [و] بسبب تجدید وضو بیرون آمد. او می‌رفت، وشیخ درعقب وی می‌نگریست. تا عبدالله از پیش چشم شیخ غایب شد، شیخ روی فرا جمع کرد و گفت: این عبدالله ما را چگونه می‌بینید؟ تمامت جمع گفتند: شیخ، درویشی عزیزست. شیخ گفت آری، درویشی عزیزست، امّا شما اورا بس مختصر می‌بینید: این عبدالله ما قایم مقام عبدالله انصاریست ـ قدّس الله روحه العزیز ـ!

(٤٦) و این عبدالله از اوّل مرید شیخ رشیدالدّین طوسی بوده است ـ قدّس الله روحه العزیز ـ و باشارت شیخ رشیدالدّین باز بخدمت شیخ ما نقل کرده بود، سبب آنکه شیخ رشیدالدّین ویرا گفته بود که یا عبدالله، مفتاح سعادت تو بدست شیخ رضیّ الدّین علیّ لالاست؛ وقتی که بخدمت ایشان ملازمت نمائی، چون نورآفتاب همّت ایشان در دل تو پرتو اندازد و تأثیر نظر مبارك ایشان در تو اثر کند، ببرکهٔ نظر وهمّت ایشان این در را برتو بگشایند! و درآن وقت که این شیخ عبدالله بخدمت شیخ رشیدالدّین طوسی پیوسته بود و شیخ ویرا [به] خلوتی نشانده، چون از خلوت بیرون می‌آید درویشان می‌گویند ویرا: ما را حکایت گوی تا درخلوت چه دیدی؟ وی خاموش می‌باشد وهیچ نمی‌گوید؛ چون اِلحاح بسیار می‌کنند، برمی‌خیزد و نعره زنان رقص می‌کند واین می‌گوید بیت:

بیچاره کسی که زر ندارد از روی نکو خبر ندارد

٧- می‌بینید: می‌بیند L || ٩، ١٠- قدس... العزیز L: - N || ١١ - از اول L: - N || ١١، ١٢ - قدس... العزیز L: - N || ١٢ - شیخ رشیدالدین باز L: او N || بود سبب آنکه... رحمة‌الله علیهم صفحهٔ ٢٥، سطر ٣ L: - N || ٢١ - بحر هزج

شیخ رشیدالدین درآن حال در می‌آید و حال باز می‌داند، ویرا درکنار می‌گیرد . و بدان سخن که آن عزیز را درقال آمده بود میان جمع وشیخ آب چشمی پدید می‌آید، وآن جماعت درویشان را جمعیّتی روی می‌دهد ومیان ایشان ذوقها می‌رود . رحمةالله علیهم .

(۴۷) پس یافت خدمت و تلقین ذکر ایشان نیز، که از دو جانب مسلسل است بمصطفی ـ صلوات الله و سلامه علیه ـ انعامی و اکرامی دیگر بود خداوند را ـ عزّ اسمه ـ در حقّ این ضعیف ، تا بواسطهٔ آن ببسیاری فتوحات غیبی رسید و استظهاری تمام در سلوك راه پدید آمد . الٰهی ، بنیاز نیازمندان، که صد هزار قنادیل نور و تُحَف سرور بجان و روان مشایخ ما ـ رضوان الله علیهم أجمعین ـ تا بمصطفی ـ صلوات الله و سلامه علیه ـ در رسان! آری، « تا خود بکجا رسد سرانجام هنوز؟ » إن شاءالله که جز خیر نباشد!

(۴۸) مقصود ازین کلمات آغاز از آنجا بوده است که می‌گوئیم : نشان مرید آنست که ترك مراد در وی پدیدآید . دلیل آنست که وقتی که مبدأ حالت این ضعیف بود، چون مراد حقّ پدید آمد که قلب این ضعیف را قلب کند ، تا برگردد از جانب هوای خود بمقصود و متوجّه شود بجهت رضای معبود ، درآن وقت این ضعیف را تحیّری پدیدآمد که خودرا نمی‌شناخت ونمی‌دانست که ویرا چه بوده است، بلکه زینت رعونت بکلّی ازین ضعیف زایل شده بود و چون مدهوشی ترك خودی خودگفته وبی اختیار روی ازکار و بار بگردانیده، چنان‌که روزی پدر این ضعیف ـ رحمةالله علیه ـ

---

۲ ـ سخن . . . شیخ : سخن جمع و شیخ که آن عزیز را در قال آمده بود L || ٤- پس L : غرض که N || نیز L : ـ N || ۸،۷ ـ نور و تحف سرور L : تحف و نورو سرور N || ۸ ـ اجمعین L : ـ N || ۹ ـ تا خود . . . هنوز: مصراع در بحر رباعی || خود N : ـ L || ۱۱ ـ کلمات L : ـ N || ۱٤ ـ بمقصود و L : و بمقصود N || ۱۵ ـ آمد L : شد N || خود را N : خود ـ L || ونمی‌دانست N : ـ L

بتعجّب درین نحیف نگاه می‌کرد و این می‌گفت : عجب که من هیچ گونه راه فرا کار تو نمی‌برم . گاهیت بینم که بدَه رنگ و نیک برآئی وهردم بنوعی دیگرسروشکل خود را برآرائی ، وگاهی چون ژنده پوشی با کهنه پوشی در سازی . این نه سیرت مردمان عاقل باشد ، بلکه ارباب تربیت ازین حال در تثریب افتند! واین ضعیف درآن حال نمی‌دانست که این پیر ـ رحمةالله علیه ـ چه می‌گفت ویا خود باکه می‌گفت. بیت:

منکر بودم عشق بتانرا یکچند   آن انکارم مرا بدین روز افگند

بلکه خود را سیر آمدهٔ دو عالم غیب و شهادت می‌دید ، نه سودای طاعت نه رغبت معصیت ، الّا دردی که درمانش همان درد بود . « عَسَی أنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ هُوَ خَیْرٌ لَکُمْ ». بیت :

زشت باید دید و انگارید خوب   زهر باید خورد و انگارید قند

(٤٩) پس چندانکه آن درد زیادت شد ، این ضعیف را حیاتی پدید می‌آمد ، و از آن مدهوشی بهوش باز می‌افتاد ، وآن حیرت بعشق در بدل می‌شد . تا بدان جای رسید که موئی که برسربود سراین ضعیف را در پای می‌کشید . ودرآن وقت این ضعیف را ارادت بخاندان شیخ ابوسعیدِ بوالخیر بود ـ قدّس‌الله روحه العزیز ـ ، امّا بواسطهٔ مادرو پدر بدان طرف نمی‌توانست رفت که موی را حلق کند . درویشی ازآن طرف رسیده بود ـ نوّرالله قبره ـ واین ضعیف را با آن درویش پیوندی شده . ازآن درویش استدعا کرد که برآن نیّت که ترا دست بتُربت شیخ رسیده است ، موی مرا حلق کن! آن درویش این ضعیف را اجابت کرد . چون موی از سراین ضعیف برداشته شد ، روحی

١ ـ این L : ـ N || ٢ ـ که N : ـ L || ٣ ـ کهنه پوشی L : کهنهٔ ـ N || ٦ـ بحر رباعی || ٨، ٩ـ سورهٔ ٢ (البقرة) آیهٔ ٢١٣/٢١٦ || ١٠ـ بحر رمل || ١٢ـ در بدل می‌شد L : متبدل می‌گشت N || ١٣ـ که موئی که بر سر بود : موئی که بر سر بود L : که موئی برسر بود و N || ١٦ ـ با آن درویش L : با او N || شده N : ـ L || از آن درویش L : ازوی N || ١٨ـ این ضعیف را L : ـ N

با راحت وآسایشی با جمعیّت و ذوقی با شوق در دل این ضعیف پدید آمد، وآن بند حیرت تمام از پای دل برداشته شد، واین ضعیف را بکلّی طلب مطلوب فروگرفت.

(۵۰) آه‌آه، که رفتیم و شدیم گرفتار دانهٔ دام بلای غمت، و در دعوت سرای جود بصلای وصال برخوان کرمت بکام نرسیدیم! ای‌آنکه باوّل با عاشق بعشق‌بازی عاشق نوازی می کند، و بآخر عاشق مسکین در عشق او جان‌گدازی می کند! یا ربّ، این چه اسرارست که درسرّ این کارست، که نزدیکان توخودرا دور می‌بینند وآشنایانِ حضرت تو خود را بیگانه می‌دانند؟ آری، آن این حکایتست که امیرالمؤمنین ابوبکرِ صدّیق ـ رضی‌الله عنه ـ می گفت آن جماعتی نومسلمانان را که بتازگی پای دردایرهٔ اسلام می‌نهادند وباشارت «مِن کلّ جدید لذّة» درپرتو ایمان خود جلوه کنان نیازرا برحضرت نبوّت عرضه می‌داشتند، که «کنّا کما کنتم ولٰکن قَسَتْ قلوبنا».

(۵۱) استدعای این ضعیف بجماعتی برادران دینی ودوستان حقیقی آنست که همّت دارند، که این ضعیف امروز خود را از مقام آشنائی در معرض بیگانگی می‌بینند و وِرْدِ درد خود را این می‌داند که می گوید بیت:

اوّل که مرا بدام خویش آوردی صدگونه وفا و کام بیش آوردی
چون دانستی که عاشقِ روی توام بیگانگئی تمام پیش آوردی

پس نشان بیگانگی دوگانگیست؛ واگر این ضعیف ده رنگ نبودی، سخنش صد رنگ نبودی؛ یک سخن آغاز کرده و بهزارشاخ بیرون شده. امّا چون این ضعیف می‌داند که تقریب سخن ازاهل تربیت طمع دارند، لاجرم برآن طریق که قلاووز خاطر قدم می‌نهد، چون گوی درعقبش دوان، قلمِ دو زفان بسر می‌دود وبرروی کاغذ دو روی رقم می‌کشد.

---

۴ ـ جود L: وجودN || ۵ ـ نوازی می کند L: نوازی می کنی N || عشق او L: عشق تو N || ۷ ـ آن L: ـ N || ۸ ـ دایره L: ـ N || ۱۱، ۱۲ ـ همت دارند: همت باز دارند L: همتی می‌دارند N || ۱۳ ـ که L: و N || ۱۴، ۱۵ ـ رباعی || ۱۵ ـ بیگانگئی N: بیگانگی L || ۱۸ ـ دارند L: می‌دارند N

القصّه، چون این ضعیف را طلب مطلوب در جنبانید، نَوْها و خزها را در چشم این ضعیف حقیر کرد، و کهنها و ژندها را درچشم این ضعیف زینتی پیدا شد.

(۵۲) وآن حکایت اوّل را سرّی عجب پدیدآمد. طریق زُهد اختیارکرد و با خود مقرّر کرد که از دنیا براندك چیزی که ناگزیرست اقتصار کند. چون چنان اتّفاق شد، اندیشید که بناء عمل صالح برقُوت صالح اَولیتر. دردل بدان واسطه چیزی پدید آمد که درلقمهٔ هر کس شبههٔ اثبات می کرد، وآن نه نیکٔ بود. پس چون وقت ارتفاع غلّه شد، این ضعیف با خود گفت که بهتر آن باشد که در راه‌هائی که مردم خوشه بخرمن می کشند می گردد و ازخوشهائی که برراه افتاده باشد برمی گیرد، واندکی که ازآن حاصل می‌شود، روزگاری بدان بسر می‌برد. پس همچنان کرد و در راهها می گشت، وهر کجا خوشگکی افتاده می‌دید، برمی‌داشت ودرسبدی جمع می کرد.

(۵۳) پس دور نبود ازآنکه هر کجا خوشگکی افتاده بود، جمعی مورچگان بر آن جمع آمده بودند ونصیبهٔ خویش ازآن حاصل می‌کردند؛ واین ضعیف باآن نمی افتاد. ناگاه بردل این ضعیف آشکارا گشت که مقصود توآنست تا زحمت تو ازخلق کم شود؛ پس این مورچگان که ضعیفترین خلقند، ایشان می‌خواهند که نصیب خویش ازین خوشه بردارند. تو ایشان را محروم می کنی ودرسبد خود می‌اندازی: این ظلم باشد! در تحیّر افتادم وبا خود گفتم: اگر برندارم، من محروم باشم؛ و اگر بردارم، ایشان محروم باشند؛ پس بهترآنکه میان ما انصافی پیدا آید. وآن آن بود که هر خوشهٔ را که

---

۱ - خزهارا: حروها را L : خزها N || ٤ - براندك L : باندك N || اقتصار L : قناعت N || ۷- خوشه N : سوالی L || ۸- می کشند N : نقل می کنند L || خوشهائی L : خوشها N || اندکی که N : اندکی - L || ۱۰- می‌دید L : بودN || ۱۱- ازانکه L : که N || ۱۲ - بودند L : بود N || نصیبه L : نصیب N || ۱۳ - تا L : که N || ۱٤ - پس L : و N || مورچگان که L : مورچگان - N || خلقند L : + و N || ۱۵- بردارند L : برگیرند و N || ۱۷ - آنکه L : اینست که N || آید L : گردد N || وآن آن بود که L : پس N

برگرفتمی بدو قسم کردمی: قسمی بدیشان رها کردمی وقسمی درسبد خود انداختمی.

(٥٤) این ضعیف برین نسق می‌رفت و زحمت بسیار می کشید بسبب آفتاب و نشستن و خاستن و میان خود و ایشان سویّت نگاه داشتن. تا درین مشقّت روزی برخاطر این ضعیف این ظاهر شد که «التّعظیم لِأمرالله و الشّفقة علی خلق‌الله»، پس این شفقت نباشد که خوشهٔ در راه می‌اندازی، تا ایشان بواسطهٔ آن در راه می آیند و مردم پای برایشان می‌نهند و ایشان را هلاك می کنند؛ پس اَولیتر آن باشد که این خوشگگ را بآشیان ایشان نقل می کنی و دانها ازوی بیرون می کنی، تابدان زحمت ایشان کمتر شود. چون بران جمله اتّفاق افتاد، زحمت این ضعیف بیشتر شد و حاصل کمتر، که ناچار درآفتاب زیادت می‌بایست ایستاد، تا مقصود این ضعیف نیزحاصل می‌آمد.

(٥٥) اتّفاق‌را روزی این ضعیف می‌خواست که خوشهٔ بمالد. ناگاه دست این ضعیف بمورچگگی بازآمد، چنانکه مورچگگ افکار شد ونمی‌توانست رفت. بدان سبب دردی از دل این ضعیف برخاست، ودانست که حُرقت‌آفتاب را بواسطهٔ تحرّك ایشان درایشان تصرّف نیست، اکنون‌که وی ازجائی بجائی نقل نمی‌تواند کرد، لابدّ تأثیر حرقت‌آفتاب را دروی اثر پدیدآید، و بدان سبب ویرا رنجی حاصل آید که متحمّل باشدآنرا که سبب عصیان شود. پس با خود در اندیشید که بهتر ازآن نباشد که آشیان موران طلب کند و او را بسَرِ آشیان ایشان برد. این خود عجب حالی بود، که همیشه

---

۱ - گرفتمی N : + و L || بدیشان L : بایشان N || خود L : - N || ۲ - این ضعیف L : - N || ٤ - این ظاهر شد L : آمد N || ۸- شود L : می‌شود N || ۹ - که N : - L || می‌آمد L : می‌شد N || ۱۰ - می‌خواست L : خواست N || ۱۲ - از L : در N || برخاست L : پیدا شد N || ۱۲، ۱۳- بواسطهٔ تحرك ایشان N : در ایشان تصرف نیست L || ۱۳- در ایشان تصرف نیست N : بواسطهٔ تحرك ایشان تواند بود L || ۱٤ - را L : - N || اثر L : - N || ویرا رنجی حاصل آید L : دروی رنج زیادت گردد N || ۱٤، ۱٥ - که متحمل باشد آنرا که L : و محتمل که آن N || ۱٦- بسر آشیان L : باشیان N

آشیان ایشان پیدا بودی ، آن روز چندان که این ضعیف درآن صحرا برمی‌گشت ویکٔ یکٔ این خاشاك و خاربن طلب می کرد ، هیچ جای ایشانرا مسکن و مکمن و قرارگاهی نمی‌یافت . پس چون عاجز گشت ، آن مورچگکٔ را بر کف دست نهاد ، مقبوض و غمناك ، وگاه‌گاه نیز درآن وقت گریستنی برین ضعیف ظاهر می‌شدی ؛ تا آنگاه که با خود دراندیشید که بهترآن باشد که کلوخ پارهٔ چند درین صحرا جمع کند وجایگاهی‌سازد که سایه‌گاه او باشد ، تا آفتاب را بر وی دست نماند .

(۵۶) فی الجمله ـ حکایت دراز می‌شود ـ اینست شفقتی که درضمن تجلّی ارادت ودیعتست . واین‌سخن‌را سرّی عجبست : یعنی اوّل محبّت بودکه ارادت تقاضاکرد ازبهر معرفت . پس‌همچنین که ارادت ثمرهٔ محبّت‌آمد ؛ معرفت نیز ثمرهٔ ارادت آمد . پس چون خداوند ـ عزّ اسمه ـ خواهدکه بصفت ارادت بردل بندهٔ تجلّی کند ، تا بنده مرید ارادت حقّ شود ، چون مرید ارادت حقّ شد ، ارادت حقّ بنده را مراد تقاضاکند ، و مراد محبوب باشد . پس محبوب محبّ تقاضاکند . و سرّ آن نیزکه محمّد حبیب‌الله است ، ازینجا معلوم می‌شود ، وآن نیزکه « لولاك لَـما خلقتُ الأفلاك » درحقّ اوست ، روی می‌نماید . یعنی ارادت ازآفرینشْ معرفت بود ، و باری ـ سبحانه و تعالی ـ دوست داشت که شناخته شود ، چنان‌که درمناجات داود ـ علیه السّلام ـ می‌آیدکه « قال یا ربّ لِـما ذا خلقتَ الخلق؟ قال یا داود ، کنتُ کنزاً مخفیـًّا فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لأُعرف » و فی روایة أُخری « فأردتُ أن أُعرف » . پس کمال معرفت در محمّد ـ علیه‌الصّلوة والتّحیّة ـ تمام شد . لاجرم مقصود ازآفرینشِ افلاك اوآمد ، که « لولاك لَـما خلقتُ الأفلاك » . پس همچنین در ازل نیز ، که صفت محبّت حقّ بسوی معرفتْ ارادت تقاضاکرد ، اوّل روح پاك محمّدی بود ـ علیه الصّلوة و التّحیّة ـ که بواسطهٔ اشارت « کُنْ » ازآن صفت در وجودآمد ، که « أوّل ما خلق‌الله روحی » . لاجرم خلعت معرفت جز برقدّ وی راست نیامد ، و اسم محبّت جز بر وی نیفتاد ، که « محمّد

۱۲- باشد L : بود N || ۱۳- از N : ـ L || ۱۶- قال L : + عز شأنه N

حبیب الله » .

(۵۷) اکنون بنگر سخن که از جایگاه می آید چگونه بجایگاه می آید ، که صدق سخنِ اوّل را همان سرّ شفقت باز آمد . یعنی همچنان که محبّت او در حقّ حقّ زیادت افتاد ، شفقت او نیز در حقّ اُمّت زیادت آمد ؛ که دندان مبارکش می شکستند و او می گفت : « اللّهمّ اهدِ قومی فإنّهم لا یعلمون » .

(۵۸) امّا اگر اینجا سائلی را سؤال بیاید که آنچه می گوئی ارادت از محبّت است ، و ما می بینیم جماعتی کفّار را که کفر ایشان بیرون نیست از ارادت حقّ ، و لهذا خداوند ایشانرا و کفر ایشانرا دوست نمی دارد ، چنانکه می گوید « وَٱللّهُ لَا یُحِبُّ ٱلْکَافِرِینَ » ، « صَدَقَ ٱللّهُ » ! این خود سائل را بجایگاه است. امّا بدان که خداوند را همچنان که صفات لُطفست ، صفات قهرست ، و هرچیز که در وهم و فهم آید ازین دو صفت بیرون نیست . پس همچنان که صفات لطف خداوندی رأفت و رحمت تقاضا می کند ، صفات قهر او نیز ـ جلّ جلاله ـ جبر و قهر تقاضا می کند . پس آنچه سائل را می آید که کفر کافران بارادت حقّ است ، چنانست ؛ امّا آن ارادت حقّ مر کفر کافران را بآفریدن داعیهٔ کفر در ایشان از صفات قهر باشد ، تا بواسطهٔ کفر ایشان اظهار صفات

---

۲ ـ بنگر L : + که N || ۳ ـ حق حق N : حق ـ L || ۶ ـ اگر ... بیاید L : اینجا اگر سائلی سؤال کند N || ۶ ، ۷ ـ محبت است L : محبت اوست N || ۷ ـ جماعتی کفار را که L : که کافران هستند و N || بیرون نیست از ارادت حق L : از ارادت حق بیرون نیست N || ۸ ـ خداوند L : + عز اسمه N || چنان که می گوید L : که میفرماید N || ۸ ، ۹ ـ الله ... سورهٔ ۳ (آل عمران) آیهٔ ۳۲/۲۹ و سورهٔ ۳۰ (الروم) آیهٔ ۴۵/۴۴ || ۹ ـ صدق الله : سورهٔ ۳ (آل عمران) آیهٔ ۹۵/۸۹ و سورهٔ ۳۳ (الاحزاب) آیهٔ ۲۲ || خداوند را L : + جل و علا N || ۱۰ ـ همچنان که L : چنان که N || ۱۲ ـ می کند (در دو مورد) L : کند N || جل جلاله L : عز شانه N || ۱۴ ـ بواسطه L : بسبب N

قهر کند. پس اینجا کفر واسطهٔ اظهار صفات قهر آمد. و قهّار، چون خواهد که اظهار صفات قهر کند، جور و قهر و دار و گیر دوست دارد، تا بدان صفت شناخته شود، که «خُذُوهُ فَغُلُّوهُ، ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ، ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ»، از بهر آن که ما گفته‌ایم که ارادت از آفرینش معرفتست، والله تعالی معرفت را دوست می‌دارد؛ پس اگر خداوند اظهار صفات قهر خود نکردی، بصفات قهر شناخته نشدی؛ پس دوست داشت که بصفات قهر نیز شناخته شود، اظهار صفات قهر کرد. پس ارادتِ اظهار صفات قهر خداوندی آفریدن داعیهٔ کفر در کافران تقاضا کرد، و باز کفر کافر اظهار صفات قهر خداوندی تقاضا کرد، و اظهار صفات قهر معرفت تقاضا کرد؛ پس معرفت محبّت تقاضا کرد. اینک در ضمن ارادت او بکفر کافران محبّت! والله أعلم.

(۵۹) امّا دلیل آنکه گفته‌ایم: مرید آنست که روی از مراد خود بگرداند، آنست که وقتی که این ضعیف را در مبدأ حالت درد طلب حقّ در جنبانیده بود، این ضعیف در کوچها می‌گشتی و پارهای کهنه که انداخته بودندی برمی‌چیدی و پاك می‌شستی و برخرقه می‌دوختی؛ پس در آن وقت پیراهن صوفی بدین ضعیف نقل افتاد؛ چون این حدیث از آن ذات شریف وجوهر لطیف بحر رسالت وعنصر فتوّت بدین ضعیف رسیده بود که «صاحب القمیصَیْن لایجد حلاوة الإیمان» این ضعیف برموافقت قول حبیب الله

۲ - جور ... شناخته شود L : دوست دارد تا بصفت جبر و قهر و دار و گیر شناخته شود N || ۴،۳ - سورهٔ ۶۹ (الحاقه) آیات ۳۰-۳۲ || ۴- الله تعالی L : حق سبحانه N || ۵ - خداوند L : + عزوجل N || خود N : - L || ۶ - نیز N : - L || ۷ - اظهار N : - L || ۸ - کافر L : کفار N || خداوندی L : + عزشانه N || ۹ - او L : - N || ۱۱ - وقتی که N : وقتی - L || درجنبانیده L : دامن جان گرفته N || ۱۱، ۱۲ - این ضعیف L : - N || ۱۳ - پس ... افتاد L : و آن خرقه در اصل پیراهنی بود که از صوفئی بدین ضعیف نقل شده بود و N || ۱۴ - جوهر لطیف L : گوهر - N || ۱۵ - بر L : به N

ـ صلوات‌الله و سلامه علیه ـ با آن یک جامه در ساخته می‌بود ، مدّت ده‌سال کمتر یا بیشتر ، الله اعلم ، و بهر وقت که آن جامه سوراخ کردی ، پارهٔ بر وی می‌دوختی ، تا آن پیراهن چنان شد که بنزدیک ده منّ رسیده بود ؛ و درین مدّت هرگز نفس این ضعیف را تقاضای جامهٔ نو پدید نیامده بود و همچنان با آن یک جامه درساخته می‌بود .

(۶۰) و نیز ازبسیاری صحبت که آن جامه بااین ضعیف داشته بود ، واین ضعیف با آن جامه بذکر و فکر و خلوت و عزلت بوده ، بعضی از درویشان بودند که بحسن عقیدت در حقّ این ضعیف آن خرقه‌را ذاکر یافته بودند ، وازایشان بعضی آن‌خرقه‌را « خرقهٔ ذاکر » گفتندی . وآن خرقه اکنون در خراسانست ، و پیوسته دل این ضعیف بدان خرقه باز می‌نگرد ؛ گوئیا عزیزی که آن خرقه در دست وی‌است ، آنرا ذلیل کرده است ، اگرچه تقاضای باطن این ضعیف دلیلی تمامست ، امّا إن‌شاءالله که نه چنان باشد ، که درویش آنست که کرامات‌نگوید و مذلّت‌خرقه‌نجوید . اینست روی‌ازشهوت و مراد خود بگردانیدن که مرید را در ضمن تجلّی ارادت ودیعتست . واینجا نیز سرّی عجبست ، امّا شرح وبسطی دراز دارد ، و این کلمهٔ چند مختصر را تحمّل آن نیست .

(۶۱) باز تا وقتی دیگراین‌ضعیف باآن جامه بر سنّت موسوی درخلوتی نشسته بود ، و جماعتی درویشان از راه شفقتی که ایشانرا باشد ، جامگکی نو دوخته بودند . از جملهٔ یاران این ضعیف عزیزی بود که ویرا اخی محمّد ابراهیمان فارسانی گفتندی ، که باری ـ سبحانه و تعالی ـ دولت دینش در مزید داراد ، و این ضعیف را بار دیگر

---

۱ ـ می بود L : بود و N || ۲ ـ بیشتر L : + و N || ۲ ـ اعلم L : + پوشیده N || کردی L : شدی N || می دوختی L : دوختی N || ۳ ـ هرگز L : ـ N || ۵ ـ می‌بود L : بود N || ۹ـ خرقهٔ ذاکر L : خرقةالذاکر N || ۱۵ ـ در N : ـ L || ۱۶ ـ بود N : — L || باشد L : می‌باشد N || ۱۷ ـ گفتندی که L : گفتندی ـ N

بخدمت آن درویشان ، که در طرف عراق و خراسان بی نظیرند، باز رساناد! فی الجمله، آن جامگگ را بدر خلوت خانهٔ این ضعیف آورد و گفت : این‌را بستان و درپوش! این ضعیف آن عزیز را اجابت کرد و گفت : از درویشان همه خلعت و تشریف باشد! امّا باوّل که این ضعیف‌را چشم برآن جامه افتاد ، نفس نحس‌را آن جامه خوش آمد. با خود باز دانست که برغبت در آن جامه خرامید ؛ در باطن روی را از آن بگردانید، زیرا که پیش از آن نفس خودرا همچنان نیافته بود. وبدان سبب قبضی بردل این‌ضعیف مستولی شد ، و باطن این ضعیف از آن در رنج افتاد . آری ، تشریف درویش دل‌را ریش کند! پس این ضعیف ازآن رنج درآن کنج خلوت‌خانه بادلی‌افکار روی در دیوار کرد و این می‌گفت و می‌گریست بیت :

دریغا روز برنائی که با یار آشنا بودم
هوس بازی ندانستم ز دستِ غم رها بودم
مرا ازمحفلِ مستان بصد زاری برون کردند
نه از بُخلی معاذ الله مگر من ناسزا بودم
مسلمانان بمستوری میازارید مستان را
بترسید از قضای بد که من هم پارسا بودم

(٦٢) تا بعد از مدّتی دیگر این الهام فرا خاطر این ضعیف آمد که آفریدگارِ عالم از قطرهٔ آب مَهِین صورتی برین سان در وجود آورد ، وویرا بانواع زینت چون چشم و دهان و ابرو و رخان مزیّن گردانید ، تا عالمیان در بدایع و صنایعْ حکمت او

٥ - روی را L : روی - N || ٧ - دل را L : را دل N || ٨ - از L : در N || آن L : در- N || ٩ - L : - N || ١٣ - بخلی L : بخل‌این N || ١٠ الی ١٥ - بحر هزج || ١٦ - فرا L : به N || ١٧ - عالم L : + عز شانه N || ١٧ - اشاره به سورهٔ ٣٢ (السجدة) آیهٔ ٧/٨ وسورهٔ ٧٧ (المرسلات) آیهٔ ٢٠ || مهین L : منی N || برین L : بدین N

و در عجایب و غرایبْ قدرت او نگاه کنند و باز دانند که این‌را قدیمی قادر و صانعی عالـِمست؛ اگر بنده نیز این مصوَّرهٔ وجودانسانی‌را، که مسوّدهٔ دوعالم غیب وشهادت است، باندك جامهٔ که آن مزیـّن وی باشد مددی کند، تابدان مزیـّن شود، باکی نبود. اکنون ازآن وقت باز این ضعیف‌را کار دیگر شده است، یعنی اگر کهنه دهد هوش کند، و اگر نو رساند نوش کند، و خود را بخوض و فضول مشغول نگرداند.

بیت:

چون نتوانم که با غمت باز نهم هرچ ازتو بمن رسد بجان باز نهم

(٦٣) الـٰهی، بااُلوهیـّتت، که این حال را که درقال آمد، برین ضعیف وبال مگردان و درین سرگذشت سرِّ بال این ضعیف را از سر بال رعونت ونمایش‌نگاه‌دار، و بکبریای عظمت وجلال سلطنتت، که بخود و خلقش باز مگذار، بالنـّبیّ المختار و آله الأخیار، وسلـّم تسلیماً کثیراً! ارباب مطالعه معذوردارند که سخن این‌ضعیف ازهرکوی بهر روی می‌افتد، امـّا چون این مایده ازخزینهٔ غیـْب بی‌ریـْب نفس می‌رسد، ازفایده خالی نباشد. آری، مصرع:

سخن آن به که بی هوی باشد

اگر در ظاهر حال ریائی روی دهد، آن روی نیز از رای حقّ بیرون نباشد.

١ - و در L: و- N || ١- کنند و N: کنند - L || این L: آن N || قادر و N: قادرست L || صانعی N: صنیعی L || ٣ - آن L: - N || ٤ - هوش کند L: - N || ٥ - رساند نوش کند L: درپوشد N || ٧ - بحر رباعی || ٨ - بالوهیتت که N: بالوهیتت - L || ١٠ - که L: + این ضعیف را N || خلقش L: خلق N || ١٢ - مایده L: فایده N || ١٢ - خزینه L: خزانه N || ١٣ - مصرع N: - L || ١٤ - به N: بهتر L || بحر خفیف || ١٥ - رای L: راه N

بیت :

سخن کز بهر حق گوئی چه عبرانی چه سریانی

مکان کز بهر حق جوئی چه جابلقا چه جابلسا

(٦٤) باز آمدیم بمقصود ، وآن آنست که می‌گوئیم که طلب آن حضرت طالب راروی ازشهوات و مرادات نفس بگرداند و محبّت و شفقت را در دل وی پدیدآرد. پس‌چون مرد روی ازمراد خود بگرداند، مریدراه‌حق شود . این‌خود عجب لطیفهٔ‌ست: یعنی مراد بنده غیر مراد حق باشد ؛ چون بصفت مراد خود بر بنده تجلّی کند ، بنده مریدِ مرادِ حق شود ، و بی‌اختیار مریدرا طلب مراد حق فرو گیرد ، که آنرا راه حق می‌گوئیم . چون مرید راه حق شد ، بعد از آن روی بدفع غضب و شهوت آرد، چنان که پیش ازین گفته شده‌است که‌اصل‌اخلاق مذموم ایشانند . پس چون غضب وشهوت را دفع کند، شهوت بمحبّت مبدّل شود و غضب بغیرت. پس مُحِب‌را تقاضای محبوب پدیدآید وغیور را غیرت وحسرتِ بازماندگی‌دامن گیرشود ، واندوهِ گناه طالب مسکین را روی چون کاه کند. آنگاه طالب عاشق از سَرِ درد ، سینه‌را از گَرد معصیت پاك کرده ،این فریاد و آه برکشد که بیت:

وا فریادا ز عشق وا فریادا کارم بیکی طرفه‌نگار افتادا

گر داد دهد یار مرا خود دادا ورنه من‌وعشق‌وهرچه باداباد

(٦٥) بعد ازین وقت آن باشد که لشکرهای مَلَکی بجانب ایشان بازگردند، که «کلّ شیء یرجع إلی أصله» ، و با ایشان که امیرزادگان ولایت تن‌اند بیعت کنند ؛ آنگاه روی بدان لشکر شیاطین آرند و ایشانرا مغلوب و مقهورِ خود گردانند و شرّ ایشان از بسیط زمین بشریّت منقطع کنند. پس روح وقلب‌را درشهرستان قالب برتخت

۱ - بیت N : - L || ۳ - جوئی L : گیری N || ۲ ، ۳ - بحرهزج || ۷ - بر L : + آن N || ۱٦ - عشق و N : عشق - L || ۱۵، ۱٦ - رباعی || ۱۸- کنند L : + پس N

سلطنت بملک وملک داری بنشانند. پس وزیر عقل بر کار شود و هرچیز که آنرا معقولِ خود نیابد، بدان مشغول نشود، و آنرا نیز که تعلّق بنقصان مملکت پادشاه دارد، در بارگاه او راه ندهد. آنگاه هرافعال واقوال و حرکات وسکنات که در وجود می آید، آنرا با شریعت موازنه می کند. چون بر موافقت شریعت نبینند، و یا بر قانون طریقت، که سرّ شریعتست، نباشد، همه را ممنوع می‌دارد، زیرا که عقل را در حقیقتِ وصولِ بجانب کمال ترقّیست.

(٦٦) یعنی چندان که این دوپادشاه قلب و روح بر ولایت بشریّت مستولی می‌شوند، لشکرهای نفس و شیطانی مغلوب و مقهور ایشان می گردد، وچندان که نفس و شیطان مغلوب و مقهور ایشان می‌گردد، اظهار آثار سلطنت ایشان در ولایت غیب پدید می آید؛ وزیر عقل را نیز همچنین در مصالح گزاردن و دانستن اوامر ولایت غیبی ترقّی می‌افتد. پس چندان که وزیر عقل را در مصالح گزاردن ودانستن اوامرغیبی ترقّی می‌افتد، قوّت اظهارِ آثار سلطنت ایشان در ولایت غیب زیادت می‌شود، و چندان که قوّت اظهار آثار سلطنت ایشان در ولایت غیب زیادت می‌شود، از پرتو نور غیبیِ عشق آن حضرت بواسطهٔ شریعت محمّدی و متابعت سنّت او ـ صلوات‌الله و سلامه علیه ـ بر مرد غالبتر می‌شود، وچندان که عشق آن حضرت بر مرد غالبتر می‌شود، مرد بواسطهٔ عشق بر آن حضرت عاشق‌تر می‌شود، و چندان که مرد بواسطهٔ عشق بر آن حضرت عاشق‌تر می‌شود، بمعشوق نزدیکتر می‌شود، و چندان که بمعشوق نزدیکتر می‌شود، از غیر او ـ جلّ جلاله ـ دورتر می‌افتد؛ چنان که مصطفی ـ صلوات‌الله علیه ـ می‌فرماید:

---

۱ - پس N : و L || ٥ - شریعتست L : + موافق N || ۸ - لشکرهای . . . مقهور L : تمام عساکر نفس و شیطان مقهور و مغلوب N || ۹ - مغلوب و مقهور L : مقهور و مغلوب N || ۱۳ - اظهار آثار L : اظهار - N || ۱٥ - وچندان که ... غالب‌تر می‌شود L : و N || ۱٦، ۱۷- وچندان که... می‌شود L : و N || ۱۸ - او جل جلاله L: حضرت او جل وعلا N

« اگر روا بودی که بغیر حقّ کسی دیگر را دوست دارمی، ابابکررا دوست داشتمی » رضی الله عنه .

(۶۷) بنابرین تقدیر چندان که جوهر عقل دراصل خویش کاملتر، عشق بیشتر، و چندان که عشق بیشتر، مرد عاشق تر، و چندان که مرد عاشق تر، بمعشوق نزدیکتر.

بیت :

گر عشق نبودی و غمِ عشق نبودی   چندین سخنِ نغز که گفتی که شنودی
گر باد نبودی که سرِ زلف ربودی   رخسارهٔ معشوق بعاشق که نمودی

یعنی باد جذبهٔ حضرت الوهیّت که زیادت از عمل ثقلَیْن است ، اگر آن باد نبودی ، بعمل ثقلَیْن کسی بدان حضرت نتوانستی رسید ومشاهدهٔ جمال حضرت ربوبیّت نتوانستی کرد . لاجرم آن باد زیادت آمد از عمل ثقلَیْن ، که « جذبة من جذبات الحقّ تُوازی عمل الثّقلَیْن » . اما دلیل برآنکه گفتیم هرکجا عقل بیشتر، عشق بیشتر، و هرکجا عشق بیشتر، بمعشوق نزدیکتر، یعنی که مصطفی ـ صلوات الله و سلامه علیه ـ عاقلترین مخلوقات بود ، وچون عاقلترین مخلوقات بود ، عاشق ترین کلّ موجودات آمد، وچون عاشق ترین کلّ موجودات آمد، برگزیده ترین ومقرّب ترین ومحبوب ترین کلّ مخلوقات است ـ صلوات الله و سلامه علیه ـ

(۶۸) آری عزیزا ، چندان که سالک را عشق بیشتر، درد طلب آن حضرتش بیشتر، و چندان که درد طلب آن حضرتش بیشتر، دوای درد طلبش در مطلوب تمامتر و او بکمال معرفت نزدیکتر. امّا عاشقِ بی‌درد را ، عشقش تمام نبود ، و چون عشقش

---

۱ ـ دیگر L : ـ N || ۵ ـ بیت N : ـ L || ۶،۷ ـ بحرهزج || ۸ ـ جذبه N : جاذبه L || ۱۰ ـ آمد L : ـ N || ۱۰ ـ ثقلین L : + آمد N || ۱۴ ـ کل مخلوقات است L : تمام کاینات گشت N || ۱۶ ـ حضرتش L : حضرت N || ۱۷ ـ طلبش L : طلب N || ۱۸ ـ عشقش L : عشق N

تمام نبود، طلب معشوقش مُدام نبود ، و تا طلب معشوقش بر دوام نبود ، ازانفصالش رسیدن باتـّصال روی ندارد ، زیرا که طلبِ بر دوام بسکونت بهتر از طلب معجّل که در او مداومت نبود ، چنان که می‌فرماید ـ علیه‌الصّلوة والتـّحیـّة ـ که « خیرالأعمال أدومها وإن قلّ » ،وشاعر نیز هم درین معنی می گوید بیت :

عشق بی درد ناتمام بود   کز نمکْ دیگ را طعام بود
نمکِ این حدیث دردِدلست   عشق بی‌درد دل حرام بود

(۶۹) امّا اینجا عشق نیز ، تا ازکسوت عین‌وشین و قاف بیرون نیاید ، وهمچنین ذکر نیز ازکسوت الف‌ولام و هاء ،از پرتو نورایشان دل بی‌نصیب بود. عجب‌حالیست: این بیگانهٔ آشناروی را سخنی که شرح را درآن مجال نیست داعیه بر آن می‌دارد که در آن شروع می کند ، و این دیوانهٔ بی‌سرمایه خود را در میدان هلاك می‌اندازد وباشارتِ «الصّوفی ابن‌الوقت » از وقت کلمهٔ می‌راند !أعوذ بكَ الٰـهی ، برکدری نظری‌بخش ، تا این روح سخن که در حقیقت اسلام می‌رود بقالب عبارت کفری درنیفتد ! وآن سخنِ عاشق و معشوق‌است وذاکر ومذکور و از انفصال باتـّصال پیوستن .

(۷۰) پس بدان که عشق‌را ناریست که آنرا ارباب طریقت آتش‌عشق می گویند، و همچنین ذکر را نیز ناریست که آنرا آتش ذکر می گویند . پس این دونار هریکْ را علی‌حده نوریست ،چنان که سالکْ میان هریکْ از ایشان‌فرق‌تواند کرد . پس مُحال‌دان که غیر دل محلّ ایشان تواند بود ، امّا شرح آن جز بامثله راست نیاید ، زیراکه امثال

---

۱ - بر N : - L || ۱،۲- انفصالش . . . ندارد L : انفصال باتصالش راه نبود N || ۲ - بر N : - L || ۳ - دراو L : به N || می‌فرماید . . . که L : حضرت رسالت صلی‌الله علیه و سلم فرمود N || ۵ -کز N : چون L || ۵،۶- بحر خفیف || ۷ - نیز تا N : تا نیز L || ۸ - هاء L : + طالع نشود N || ۱۱ - برکدری L : این بنده‌را N || ۱۳ - معشوق‌است L : معشوق N || ۱۳ - پیوستن L : + است N || ۱۶ - چنان L : - N || کردL: کردن N

مصابیح اقوالست، که سخن بدان روشن شود . این امثله مبنیّ بر آنکه عشق اسم است؛ لابدّ مسمّی از وی طلب باید کرد ، و مسمّی غیر اسم باشد . بنابرین تقریر و تقدیر اسم عشق بر مثال مشکاتی است که در وی مصباحی نهاده باشند ؛ و ذکر نیز هم برین قیاس . این دومشکاة عشق و ذکر را در خانهٔ قلب موضوع تقدیر کن . مادام که این دومصباح در کام مشکاة گرفتار باشند ، لابدّ خانهٔ قلب از پرتو نور ایشان بی نصیب باشد ؛ امّا چون وجود مشکاة از پیش بردارند و وجود مصباح را درمیان آرند ، البتّه از پرتو نور ایشان خانهٔ قلب منوّر شود .

(۷۱) و اینجا ایشان نیز که نار عشق و نار ذکرند ، تا زهستی نور خود بخود می‌نگرند ، لاجرم از هستی نورخود بنور معشوق ومذکور نمی‌پردازند و گمان می‌برند که مگر مقصود مائیم! بیت :

نه می‌خورده نه در خرابات شده برخوانده قبالهٔ رزی مات شده

آنگاه از ناز خود نیاز احد از دست داده و در استغنای مجاز افتاده زود باشد که بر آن عاشقِ راه رفتهٔ کار نادیده از حضرت عزّت او ـ جلّ جلاله ـ این لاحق شود که بیت :

نگارا در سرت سودای ما نیست ترا از ناز خود پروای ما نیست

و این بسبب آن باشد که در تنگنای خانهٔ قلب گرفتار باشد واز وسعت آفتاب ربوبیّت بی‌خبر . اینجا نیز دل را از کسوت دال و لام بیرون می‌باید آمد ، تا نور ذکر ذاکر ونور عشق عاشق بواسطهٔ انفصال هستی خود از خود خلاص یابند و خود را در اتّصال نور مذکور و نور معشوق فراموش کنند .

---

۸ ـ اینجا L : آنجا N || عشق N : ذکر L || ذکر N : عشق L || ۱۰ ـ بیت N : بلغ (کذا) L || ۱۱ ـ قبالهٔ رزی : قبالهٔ زری L : قصهٔ رزی N || بحر رباعی || ۱۵ ـ بحر هزج || ۱۶ ـ بسبب N : سبب L || ۱۷ ـ بی خبر L : + باشد N || ۱۷ ـ می‌باید L : باید N || ۱۹ ـ نور معشوق L : معشوق N

(۷۲) امّا این را نیز مثالیست ، و این مثال همچنان باشد که در وقت ضُحی در خانهٔ تاریک چراغی نهاده باشند. مادام که وجود خانه در میان باشد ، درتنگنای خانهٔ تاریک چراغ فراخود می‌نگرد و نور خودرا مطالعه می کند ، امّا ازآفتاب ضحی بی‌خبر باشد. چون ناگاه وجود خانه ازمیان برداشته شود، چراغ ، چندان که درنگرد، نورخود را در پرتو نورآفتاب باز نیابد. بازداند که پرتو نوراو بواسطهٔ حجاب خانه بوده‌است. چون آن حجاب از میان برداشته شود ، بوجود نور آفتاب وجود نار او بی‌نورست . پس همچنین نورآفتاب حضرت ربوبیّت هفت طبقهٔ زمین بشریّت و آسمان روحانیّت فروگرفته است ، که « اَللهُ نُورُ اَلسَّمٰوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ » ، بلکه هژده هزار عالم فرو گرفته است . امّا هر کسی محجوب هستی خوداند ، چون ازخودی خود بیرون‌می‌آیند، همه اوست ، باقی همه نیست . بیت :

در رهِ عاشقی دلی باید کو منزّه زدال و لام بود

(۷۳) باز آمدیم بطبقات‌آسمان روحانیّت وطبقات زمین بشریّت ، که درچهار نفس امّاره و لوّامه و ملهمه و مطمئنّه آنرا شرح گفته‌ایم . پس در هرنفسی علی‌حده چهارخاطر مختلفه بیاید : نفسانی و شیطانی و قلبی و ملکی ، مگر درنفس‌ملهمه ، که‌دراو دوخاطر بیش نیاید: ملکی و شیطانی . وگاه باشد که این هردو برخلاف بیایند، چنان که ملکی بصفات قلبی بیاید و شیطانی بصفت نفسانی برگردد، و این آنجا معلوم شود . وباز هرخاطری‌ازین خواطرمختلفه که می‌ماند، چندین‌هزار خاطر گوناگون ازوی‌تولّد می‌کند.

---

۱ - همچنان L : چنان N ‖ ۲، ۳ - چراغی ... تاریک N : - L ‖ ٦ - شود L : شد N ‖ نار L : ناری N ‖ نورست L : نورگشت N ‖ ۸ - که L : - N ‖ سورهٔ ٢٤ (النور) آیهٔ ۳٥ ‖ بلکه : بلک L : سلک N ‖ هژده L : هجده N ‖ ۹ - سی آیند L : آیند + بیینند که N ‖ ۱۱ - بحر خفیف ‖ ١٤ - مختلفه L : مختلف N ‖ دراو دو : درو دو N : دردو L ‖ ۱٥ - بیایند N : بیاید L ‖ ١٦ - بصفات L : بصفت N ‖ شود L : گردد N ‖ ۱۷ - خاطر L : خواطر N

پس اصول و فروع این خاطرها جمله منافی طریقت است ؛ تا جمله نفی نشود ، بنده آزاد نشود ، و تابنده آزاد نشود ، حقیقتاً بنده نشود .

(۷۴) پس درین معنیست که شیخ مجدالدّین ما ـ قدّس الله روحه ـ این بیت می گوید بیت :

آنرا که بود ز بندگی آزادی غمگین نبود از غم و شاد از شادی
از حضرت عزّت که نظرگاه دلست باز افتادی بهر چه باز افتادی

یعنی تامادام که بنده بغیر حقّ بازنگرد والتفات خاطراو بجائی دیگر می کشد ، محجوبست ، و در بندگی مشترکست میان هویٰ و خدا ، زیرا که میل خاطرگاه بدین جانب دارد و گاه بدان جانب . پس هرگاه که چنین باشد ، در یادکردِ حقّ دلِ ذاکر فرق نکرده باشد میان حقّ وغیر حقّ ، زیراکه ذاکر ،همچنان که خداوندرا یاد می‌کند ، غیرخداوند را یاد می‌کند . پس آنجا لازم آید که ذکر ذاکر مشترك باشد میان حقّ و غیر حقّ . لاجرم ازین روی ویرا دلی باشد مجازی ، نه دلی حقیقی . دل حقیقی آنست که در وی جز ذکر حقّ نباشد ، چنان که می‌فرماید ـ جلّ جلاله ـ « أَلا بِذِكْرِ ٱللهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ » . بیت :

دل یکی منظرست ربّانی خانهٔ دیورا چه دل خوانی
آن بوددل که وقت پیچاپیچ جز خدا اندرو نیابی هیچ

(۷۵) و ازینجاست که بعضی از مشایخ گفته‌اند : « من قال لا إلٰه إلّاالله مع بقاء نفسه فهو مُشرك بالله » . وقتی این ضعیف در نماز شام این آیة را می‌خواند که

۲ ـ نشود (در سه مورد اخیر) L : نبود / نگردد / نباشد N || ۵ ـ و شاد N : شاد و L || ۶ـ بهر: (بفتحهٔ باء) L : (بسکون هاء) N || ۵،۶ـ رباعی || ۷ـ نگرد L: می نگرد || ۱۰ ـ ذاکر L : + در دل N || ۱۲ـ نه دلی حقیقی L : نه حقیقی از آنکه N || ۱۳ ـ جل جلاله L : ـ N || ۱۳،۱۴ ـ سورهٔ ۱۳ (الرعد) آیهٔ ۲۸ || ۱۵ ـ چه L : تو N || ۱۶ ـ نیابی L : نگنجد N || ۱۵،۱۶ ـ بحر خفیف

« قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ وَاحِدٌ » . چون بدینجا رسید که « فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا » از عظمت این آیة هَوْلی و مهابتی بر دل این ضعیف مستولی شد ، و بیم آن بود که روح از بدن مفارقت کند . آری عزیزا ، اگر مردی ، انصاف ده که جای آنست ، زیرا که در ضمن این آیة معنئی روی می‌دهد و اشارتی از حضرت عزّت او ـ جلّ جلاله ـ بدل می‌رسد که بیم آنست که جگرهای باقوّت از هیبت خون شود ! یعنی اهل تحقیق را در حقیقت این آیة معلوم می‌شود که عمل صالح چیست. می‌گوید : هر که امید می‌دارد بلقای ربّ خویش ، گو عمل صالح کن . و عمل صالح آن باشد که در آن عمل فسادی نبود . پس یاد کردن متعبّد در عبادت حقّ غیر حقّ را بنسبت با حقّ فاسد باشد . لاجرم خداوند تعلیم می کند مر بندگان را که عمل صالح چیست درین آیة که « وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا » ، یعنی عمل صالح کن وچنان کن که شرك نیاری بعبادت پروردگار خویش ؛ و باز تعلیم می کند که آن شرك چیست ، و آن آنست که می گوید « رَبِّهِ أَحَدًا » ، یعنی پروردگار تو یکی است ، چون یاد کنی ، یکی را بیش یاد مکن ، که یگانه را بدوگانگی یاد کردن شرك باشد . بیت :

دل یکی داری دوستت یکی بس گر هادو کنی دوستت نبو کس

ونبینی که مصطفی ـ صلوات الله وسلامه علیه ـ ازین معنی چگونه خبر می‌دهد و می‌فرماید : « الشّرك أخفَى من دبیب النّمل علی الصّفا فی اللّیلة الظّلْمَاء » ! بیت :

هُش دار چگونه می‌روی ره کانجا نه عنان خرند نه فتراك

۱،۲،۳،۱۱،۱۳ـ سورهٔ ۱۸ (الکهف) آیهٔ ۱۱۰ || ٤ـ وبیم آن بود N: بیم بود L || ٥ـ می‌دهد L : مینماید N || ۷ ـ در حقیقت ... می‌شود L : معلوم می‌شود از حقیقت این آیت N || ۱۰ـ خداوند L : + سبحانه N || بندگان را L : بندگان خود را N || ۱۳ـ می گوید L : می‌فرماید N || ١٤ ـ بیت L : فهلوی N || ۱۷ ـ الصفا L : الصخرة الصماء N || اللیلة : لیلة N L || بیت L : ـ N || ۱۸ ـ هش : گوش N L || دار L : + که N || بحر هزج (بجای خرند « خرن » باید خواند)

مقصود آنکه طالب آنست که روی از غیر مطلوب بگرداند وسه طلاق بر گوشهٔ چادر دنیا و عقبی دهد ، و اگر هزار بار بگوش سرّ او رسد که ای مردود ، بازگرد! دامن معبود خود از دست ندهد . بیت :

دلا گر عاشقِ عشقی زدونِ خود تبرّا کن
چومردان لااُبالی شو بعشق اندرتو لا کن
عجب کاریست آن حضرت اگر خواهی که دریابی
زدنیا پای بیرون نِه هم از عقبی تبرّا کن

(٧٦) امّا باز آمدیم بآنکه می گوئیم : تاسالک از آن عقبات دوزخ نفسانی عبور نکند ، بدان درجات بهشت روحانی نرسد ، و تا بدان درجات بهشت روحانی نرسد ، از درکات دوزخ ظلمانی خلاص نیابد و تا بدرجات بهشت جاودانی نرسد ، و نام وی در مقام بندگان ثبت نیفتد ، ودر خصوصیّت اضافت « یَا عِبَادِی لا خَوْفٌ عَلَیْکُمُ الْیَوْمَ وَلا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ » راه نیابد . امّا چون پای از عقبات دوزخ نفسانی تمام بیرون نهاد ، بدرجات بهشت روحانی رسد و از هفت درکهٔ دوزخ ظلمانی خلاص یابد [و] ویرا درهفت درجه از درجات بهشت جاودانی عبوردهند ، برآن تقدیر که شرح طبقات زمین بشریّت و آسمان روحانیّت گفته آمده است ؛ و هرطبقهٔ را از آن طبقات زمین انسانی و طبقات آسمان روحانی قبیحهٔ و صالحهٔ تقدیر کرده ، و مشابه هر قبیحهٔ و صالحهٔ درکهٔ ، که آن مانع درجهٔ رفیعه باشد ، اشارت افتاده . پس هرطبقهٔ ازطبقات

---

١ ـ آنکه L : ـ N || ٢ ـ دهد L : نهد N || ٤ ـ عاشق L : طالب N || ٤ ـ خود L : حق N || ٦ ـ آن L : این N || ٤الی٧ ـ بحر هزج || ٨ ـ اما L : ـ N || آن L : ـ N || ١٠،٩ ـ نکند بدان ... نیابد و تا L : نکند ـ N || ١١،١٠ ـ ونام وی... نیفتد و N : ـ L || ١٢،١١ ـ سورهٔ ٤٣ (الزخرف) آیهٔ ٦٨ || ١٣ ـ نهاد L : نهد N || رسد و N : رسد ـ L || ١٤ ـ در L : بر N || ١٦ ـ طبقات L : ـ N || ١٧ ـ که آن L : که از آن N

زمین بشریّت که از آن قبیحه پاك می‌شود، سالكِ سایر از یكْ درکه از درکات دوزخ ظلمانی خلاص می‌یابد و بر یکْ طبقه از طبقات آسمان روحانی عروج می کند و بیکْ‌طور از اطوار دل می رسد، و بهرطوری از اطوار دل که می‌رسد، ویرا در نتیجهٔ حسنهٔ صالحه عبور می‌افتد ـ رزقناالله و جمیع الطّالبین ـ و بر هر صالحهٔ که مردرا عبور می‌افتد، در یکْ درجه از درجات بهشت روحانی ترقّی می کند، و در هر درجهٔ از درجات بهشت روحانی که ترقّی می کند، بیکْ درجه از درجات بهشت جاودانی می‌رسد. برین قیاس، چون پای از هفت درکهٔ دوزخ نفسانی بیرون گیرد، بهفت درجهٔ بهشت روحانی رسد، و چون بهفت درجهٔ بهشت روحانی رسد، در هفت درجهٔ بهشت جاودانی تمام ترقّی کرده باشد.

(۷۷) و این رَوِش سالكِ سایر باشد، نه روش مجذوب طایر. پس این را نهایت بشریّت و علو روحانیّت می گوئیم. این مقام، اگرچه از مقامات علو روحانی است، امّا پَیَش هنوز در وجود انسانی است؛ و این هردومقام‌را محلّی مکانی‌است. پس تا مادام که سالكْ قدم در مکان دارد، مُحال باشد که در لامکان سیْر تواند کرد، از بهر آنکه قدمِ لامکانی قدمی دیگرست. اگر ویرا آن قدم ندهند، هرگز بدان مقام نتواند رسید. پس همچنان که بدین مقام روحانی جز بقدم روح نمی‌توان رسید، رسیدنِ بحضرت ربّانی را نیز قدمی لامکانی باید، تا بواسطهٔ آن قدم مجذوب طایر بدین معانی تواند رسید. بیت:

مردان رهش زنده بجانی دگرند　　مرغان هواش زآشیانی دگرند
منگرتوبدین دیده بدیشان کایشان　　بیرون زدو کون‌ازجهانی دگرند

(۷۸) دلیل آنکه علو روحانیّت را قدمی مکانی‌است، از کلمات شیخ ابوالحسن

۳ ـ و بهر ... می‌رسد N : ـ L || ٤ ـ مرد را L : او را N || ٥ ـ و در هر L : و بهر N || ۷ ـ گیرد L : نهد N || ۸ ـ تمام L : ـ N || ۱۱ ـ می گوئیم L : + و N || ۱٥ ـ رسیدن N : ـ L || ۱٦ ـ بدین L : بدان N || ۱۹ ـ از L : درN || ۱۸،۱۹ ـ رباعی

خرقانی ـ قدّس الله روحه العزیز ـ معلوم می‌شود ، که وی می‌گفت : یک قدم از اسفل سافلین برگرفتم و بر اعلای علیّین نهادم . خداوند بدلم فروگفت که ابوالحسنا ، بدین قدم که تراست کجا توانی رسید؟ من نیز روی فراحق کردم و گفتم : الٰهی ، درازا سفرا که مائیم و کوتاها سفرا که مائیم ! بیت:

ای راه ترا دراز نائے این راه ترا نه سر نه پائے
این راه دراز عاشقانرا کوته نکنند مگر فنائے

آری عزیزا ، بشناس که درین سخن صدهزار اسرار بیش است ! نمی‌بینی که‌شیخ را که این می‌گفت قدم برزمین خرقان بود ! از سفل کجا برگرفت و برعلوچگونه نهاد؟ امّا اشارت بدانست که چون از سفل نفس امّاره بعلو روحانیّت برآمد ، با خود گمان برد که جائی رسیده است ، ونرسیده بود ، لاجرم آن الهام بدلش فرو آمد .

(۷۹) هرچند مرد را اینجا سیر و سلوك درنهاد بشریّت تمام شود و هرچیز که تعلّق بواسطهٔ عمل دارد از وی مرتفع شود و حجبات ظلمانی بکلّی از پیش برخیزد و باطن سالک را درین مقام پرتو نورذکر فروگیرد، ونیز هردم تجلّیهای روحانی براطوار دل انسانی پرتو زدن گیرد ، تا سالک در آن مقام با خود گمان برد که بکمال و نهایت کار رسیده است ـ نعوذ بک من‌الحور بعدالکور ـ ، اگر درآن ساعت باد نَکْبا از جانب هویٰ برآید و دریای هستی سالک را در تموّج آرد ، ونهنگ قضا مراد طالب مسکین‌را بدم درکشد، تا روح‌را، که در زمین قالب برمثال نوح افتاده‌است، کشتی در

۲- خداوند L : + سبحانهN || فروگفت N : هوگفت(کذا) L || ۳،٤- درازا...: درازا سفرا که مائیم وکوتاها سفارا که مائیم (کذا) L : دران اسفل که مائیم کوتاه سفرا که مائیمN || ٥ - این L : خود N || ٥،٦ - بحر هزج || ۷- درین N: در- L || ۷،۸ - که شیخ را : شیخ را L : که قدم شیخ N || ۸ - قدم L : - N || برزمین L : درزمین N || ۱۳ - نیز N : - L || ۱٥ - بک L : بالله N || نکبا L : نکبات N || ۱٦ - قضا N : - L

غرقاب کنعان نفس افتد، وسالکٔ درین مقام مغرور هستی خود شود وقدم از مجاهدت و مخالفت نفس بازگیرد - نعوذ بالله -، زود باشد که از علو روحانیّت بسفل بشریّت باز افتد و مردود و مطرود حضرت او شود - جلّ جلاله -. آنگاه چون بلبلِ امیدِ گلِ وصالِ سالکٔ را خار فراق دامن گیر شود، سالکٔ مسکین باز داند که سراز گریبان سعادت بدر دارد، در حال پای حسرت را بر بساط غم نهد و دست ملامت در آستین ندامت کشد و هردم خون جگر از چشم سر در بر می‌ریزد و دُرهای آبدار از عین بحر برکنار می‌اندازد و بزاری زار این می گوید بیت:

اوّل دل را راه غمت سهل نمود　　گفتا برسم بمنزلِ وصل تو زود
گامی دوسه رفت راه‌را دریادید　　چون‌پای‌زپس‌کشید‌موجش‌بربود

(۸۰) امّا این نه آن سخن است که مشایخ - رضوان‌الله علیهم أجمعین - گفته‌اند: «مرتدِّ طریقت بعمل ثقلَیْن بسر سرّ کار باز نتواند رسید»، بلکٔ آن سخن را بنا بر اینجاست: یعنی مرید را فتوحات غیبی که می‌رسد، از در دل وی می‌رسد، ودل‌وی‌را ز در دل ولی می‌رسد، و ولی را از در دل نبی، ونبی مستفید ازحضرت ربوبیّت‌است. چون اعتقاد مرید درحقِّ پیر فاسد شود، آن درها بر وی بسته شود؛ پس‌ازآن، اگر عمل ثقلین بیارد، از دولت فتوح غیبی بی‌نصیب باشد. و درین معنی مثال این گفته‌اند که بیضهٔ وجود انسانی برمثال بیضهٔ مرغ باشد که ویرا روزی چند در زیر پرّ و بال

---

۱ - نفس L : N || افتد و L : افتد پس N || ۳ - جل جلاله L : - N ||
۶ - دربر L : بر رخ N || آبدار L : غبن N || ۷ - این L : + رباعی N ||
۹ - راه را L : و راه بر N || زپس L : سپس N || ۸،۹ - رباعی || ۱۰ - مشایخ L : + طریقت N || رضوان . . . اجمعین L : رحمة‌الله علیهم N || ۱۱ - بعمل ثقلین N : - L || بسر سر L : بسر- N || ۱۲ - اینجاست یعنی L : انجاست که یعنی N || از در دل وی می‌رسد و دل وی را : - L : از در دل وی میرسد و ولی را N

مرغ پرورش داده باشند ؛ چون پرورش تمام نیافته باشد ، لابدّ از مقام بیضگی بیفتاده باشد و بمرغی نرسیده ، لاجرم هرگز ممکن نشود که ویرا بصلاح باز توان آورد.

(٨١) الـٰهی ، همه را ازین خلل وزلل نگاه‌دار ، واین بلارا برجان این بیچارگان مگمار ! که دوستان تو دوست می‌دارند که ترا دوست دارند ؛ اگر تو خودشان دوست نداری ، روا باشد ، که حسن تو عین احسانست . بیت :

گرخسته دلم بغم سپاری رسدت ور بر جانم بلا گماری رسدت
اینت نرسد که گوئیم دوست‌مدار لیکن اگرم دوست نداری رسدت

الـٰهی ، این در حضرتِ بارفعت تو بطریق عجز عرضه می‌افتد : اگرنه این تشریف از حضرتِ جلّتِ تو بدین ضعیف رسیده است ، آنگاه حبیب تو تسلّی دل را این گفته که « من أحبّ لقاءالله أحبّ الله لقاءه » !

(٨٢) امّا این خذلان و نقصان جزگذشتگانِ از صفت بشریّت وفروماندگانِ درانوار روحانیّت را نیفتد . و اینجا که این مقامست ، اگر هزار سال باز ماند و قدم ریاضت و مجاهدت برکار کند ، جز تحیّر و تحسّر چیزی دیگر نبینند ؛ پس طوطی زفان سالکٔ در قفص دهان این آواز برکشد بیت :

آنجا که توئی بپا و سرنتوان رفت ور مرغ شوی ببال و پر نتوان رفت
از عقل برون آی اگر جان داری کین راه بعقل مختصر نتوان رفت

زیرا که اینجا قدم در هستی خود می‌زند ، و مارا راه بر نیستی است .

(٨٣) ولا شکّٔ هستی بنده غیر هستی حقّ باشد ؛ چون غیر حقّ باشد ، ناچار دوگانگی لازم‌آید ، و دوگانگی را بیگانگی‌او ـ جلّ جلاله ـ راه نیست ؛ چنان که شیخ نجم‌الدّین رازی می‌گوید ـ قدّس‌الله روحه العزیز ـ

---

٤ ـ خودشانL : ایشانرا N || ٦ ـ ورN : گرL || ٦،٧ـ رباعی || ٨ـ اینL :ـ N || توL : + این N || ٩ـ تسلی دل‌را L : جهت تسلی‌دلN || ١١ ـ جزگذشتگان L : ـ N || ١٥ ـ ورN : گرL || ١٥،١٦ رباعی .

عزّ جلال وصلت با بنده گفت نجما   من در درون نیایم تا تو برون نیائی

امّا این ضعیف برعکس می گوید، موافق کلام‌الله ـ عزّوجلّ ـ وآن آنست که می گوید: تا ضیْف انوار هستی جلال وصل او در درون بنده پرتو نیندازد، بنده از قشر هستی خود بیرون نیاید، که « قُلْ جَاءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَاطِلُ إِنَّ ٱلْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً ».

(۸٤) شیخ این ضعیف می گوید   بیت:

همّتم آنست که خاکی باشم اندر کوی تو

تا برآنجا می‌رود هرکس که آید سوی تو

گر خلاف[۱] این ز من چیزی ببینی عفو کن

زآنکه من دیوانه گشتم تا بدیدم روی تو

یعنی ممکن باشد که بر خلاف این افتد، که « الجنون فنون »، همچنان که حال شبلی بود ـ قدّس‌الله روحه العزیز ـ ، که خود را گاه درآب وگاه درآتش می‌انداختی، وگاه از بالاهای بلند نگونسار بشیب می‌افگندی [وگفتی] : چیست که من بندگی اورا نمی‌شایم وطاعت من‌لایق حضرت او نمی‌افتد؟ پس اولیتر آنکه من‌زنده نباشم! وگاه بودی که از زفان او مثل این می‌شنیدند که می گفت : لَوکان أبو یزید حیّاً لأسلم علی ید صبیاننا! آن چه بود، واین چیست؟ آن عین نیستی واین بحر هستی.

(۸۵) پس بدان که نیستی دو است : نیستی در صفات و نیستی در ذات. نیستی درصفات همچون حال ذوالنّون مصری ـ قدّس‌الله روحه العزیز ـ که می گفت : روزی چندین نوبت درآینه می‌نگرم ، نباید که از شومی من روی من سیاه شده باشد. این

۱ـ بحر مضارع ‖ ۳ ـ ضیف N : صفت L ‖ ٤ ـ سورهٔ ۱۷ (الاسراء) آیهٔ ۸۱/۸۳ ‖ ۷ـ آنست:(تا تلفظ نمی‌شود) ‖ ۷الی ۱۰ـ بحر رمل ‖ ۱۱ ـ بود N : ـ L ‖ ۱۲ـ که خود راگاه N : گاه خود را L ‖ ۱٦ ـ هستی N : نیستی L ‖ ۱۷ ـ است L : + یکی N ‖ و L : + دیگر N ‖ ۱۹ ـ چندین L : چند N

چیست؟ یعنی صفات خود را بحامدی تحمید و تمجید حقّ مرضّی ومحمود نمی‌بینند، که «لا أُحصی ثناءً علیكَ أنت كما أثنیْتَ علی نفسكَ». و شیخ احمد عُلیّان نسوی - قدّس‌الله روحه العزیز - هم درین معنی می‌گوید که تا بنده خدای نشود خدایرا یاد نتواند کرد. این کلمهٔ کامله، اگر چه درظاهر از دریچهٔ کفر بدر می‌نگرد، امّا پی در شناخت عظمت و جلال سلطنت حقّ دارد - جلّ جلاله و عمّ نواله -؛ یعنی همچنان که مُحالست که بنده خدای شود، حقّ را نیز یادکردن چنان‌که حقّ یادکردنِ او باشد، هم محالست. و این همه عبارتست از نیستی صفات. امّا نیستی در ذات، همچون حال بعضی از مشایخ که از ایشان یکی گفت: لیس فی الوجود غیر الله، یعنی غیر او را وجود نیست. وشیخ ما مجدالدّین - قدّس‌الله‌روحه‌العزیز- درین معنی می‌گوید که چندان شهود هستی ازغیر بتجلّی پیدا آید که درگمانِ هستی غیرافتد. یعنی هستی حقّ درخود مشاهده می‌کند وگمان می‌برد که‌آن هستی وی‌است، وآن خود بحقیقت هستی غیر باشد، که مراد ازآن حقّ است. وهمچنین از ایشان یکی دیگر گفت: لیس فی‌الجبّة سوی‌الله. یعنی هستی حقّ وجود اورا چنان فروگرفته بودکه ذات خود را نمی‌دید.

(۸۶) و مثل این بسیارست. امّا مقصود ما نه اینست؛ بیش ازآن نیست که چون صحرای سخن معشوق بی‌پایانست، عاشق مسکین هر کجا راه می‌یابد، می‌رود، تا آنجاکه سردرد بردیوارمقصود می‌کوبد؛ بازمی‌داندکه این ازاصل سؤال نیست، پای‌را بازمی‌کشد وباسرجواب می‌آید وشرح منازل ومراحل ودرجات وعقبات چنان‌که وقت اقتضا می‌کند می‌گوید. آمدیم باین که «قُلْ جَاءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَاطِلُ إِنَّ ٱلْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً»، وآن منزل پنجم باشد از منازل طریقت، ودرجهٔ هشتم باشد از درجات بهشت. پس سالكْ اینجا برآساید، وهرخاطری ازین خواطر مختلفه که‌آن

۴- بدر L : بیرون N || ۲ - جل . . . نواله L : عز شأنه N || ۱۰- غیر بتجلی : غیر تجلی L : عین تجلی N || گمان N : کمال (؟) L || ۱۶ - سردرد بر N : سر در L || می‌داند L : می‌یابد N || ۱۸ - سورهٔ ۱۷ (الاسراء) آیهٔ ۸۳/۸۱

منافی طریقت باشد، بکلّی از وی منتفی شود، و هرخاطری که حقّی باشد، آن با وی باقی ماند. بیت :

زحمت غوغا بشهر بیش نبینی چون علَم پادشا بشهر درآید

(۸۷) بعد ازین آن قدم لامکانی که گفته‌ایم بواسطهٔ جذبهٔ ربّانی بر کارشود. امّا پیش از یافت این قدم، اگرچه نفس سالک بمقام مطمئنگی رسیده باشد، لیکن چون پرگار پای درمرکز هستی خود نهاده باشد، وچندان که برسرمی‌گردد، پی از وی بیرون نمی‌شود. پس درآن وقت سالک صادق را با دمی سرد و رخی زرد از سینهٔ پردرد این جوش برآید که بیت :

درکوی تو معروفم واز روی تو محروم
گرگ دهن آلودهٔ یوسف ندریده
بس در طلبت کوشش بی فایده کردیم
چون طفل دوان در پی گنجشک پریده
میلت بچه ماند بخرامیدن طاؤس
غمزت بنگه کردن آهوی رمیده
گر پای برون می‌نهم از خطّهٔ شیراز
ره نیست بپیرامن من حلقه کشیده

مگر بالطاف عنایت ربوبیّت باد جذبات از حضرت الوهیّت این ندا بگوش سالک رساند وشاهباز روح را بصفیر «ارْجِعِی» بحضرت خود بازخواند که «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» ، یعنی ای نفس

---

۳ - غوغا بشهر N : غوغای شهر L || درآید L : درآمد N || بحر منسرح || ۱۰ - آلوده L : + و N || ۱۱ - کردیم L : کردم N || ۱۲ - در پی L : از پی N || ۱٤- غمزت L : غمزه N || ۱٦ - نیست N : نیز L || ۹ الی ۱٦- بحرهزج || ۱۸،۱۹،ص ۲،٥۲ - سورهٔ ۸۹ (الفجر) آیات ۲۷-۳۰

راضیهٔ مرضیّه، بیرون آی از خودی خود ورجوع بحضرت من کن، که پروردگار تومنم. «فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي»، پس در آی در زُمرهٔ بندگان من، آنگاه قدم را در بهشت من نه و درحضرت من بناز پرواز کن. چون این ندا بسمع مرغ روح رسد، چون شاهباز باز بر شاه رود بیت:

از شه چو صفیر ارجعی روح شنید چون شهبازی بدست شه باز شود

(۸۸) و این عبارت باشد از تجلّی صفات ذات الوهیّت، و ابتدای ولایت از اینجاست، و «طریق فی الله» اینست، و سرّ این حدیث که مصطفی ـ صلوات الله وسلامه علیه ـ فرموده است که «موتوا قبل أن تموتوا» اینجا معلوم ومحقّق شود. پس هرآنکس که ویرا سَرِ سرّ این حدیث باشد، اوّلا پای بر بساط شریعت راست باید نهاد و دست را در دامن ارباب طریقت استوار باید کرد، تا بسرسرّ این کار تواند رسید واین جوهر معنی را در قعر بحر حقیقت بواسطهٔ رموز و اشارت ایشان مشاهده تواند کرد، زیرا که اشکال این سؤال بجواب حلّ نشود. بیت:

اشکال طریقت نشود حلّ بسؤال نه نیز بدر باختن نعمت و مال
تاجان نکنی خون نخوری پنجه سال از قال ترا ره ننمایند بحال

وآن حجبات غیرت عزّت الٰهی نیز، که اشارت رفته است، درین مقامست. پس پیش از رسیدن بدین مقام بنده طالب بود و وی مطلوب، بعد ازین از عکس پرتو نور او ـ جلّ جلاله ـ این حال معکوس شود، یعنی وی ـ جلّ جلاله ـ طالب باشد و بنده مطلوب. شیخ ابوالحسن خرقانی ـ قدّس الله روحه العزیز ـ درین معنی می گوید که راه

۴ ـ شاهباز . . . رود N: شهبازی بدست شه بازشود L || ۵ ـ بحر رباعی || ۸ ـ معلوم و محقق N: محقق و معلوم L || ۱۰ ـ بسر L: بحقیقت N || ۱۱ ـ تواند L: توان N || ۱۳ ـ طریقت L: حقیقت N || نعمت L: حشمت N || ۱۳، ۱۴ ـ رباعی || ۱۵ ـ آن N: ار (کذا) L || پیش L: پیش تر N || ۱۷ ـ یعنی وی جل جلاله L: او N || باشد L: بود N

بحقّ دو است : یکی از بنده بحقّ ویکی ازحقّ ببنده ؛ امّا آن راه که ازبنده بحقّ است، جمله ضلالت برضلالت است ، وآن راه که ازحقّ ببنده است ، جمله هدایت برهدایت است. زهی بندهٔ خاکی که با پاکی حقّ چه کارها دارد؟ که « ما للتّراب و ربّ الأرباب» ؟ بیت :

فـراز کنگرهٔ کـبریاش مرغـانند
فرشته صید و پیمبر شکار و سبحان گیر

(٨٩) ونیز مراتبی که اشارت رفته است، سه درین مقامست : مرتبهٔ اوّل مرتبهٔ عوامّ اولیا، مرتبهٔ دوّم مرتبهٔ خواصّ اولیا، مرتبهٔ سیم مرتبهٔ خاصّ الخواصّ اولیا؛ وبنای این مراتب بر نود و نُه صفت ذات الٰهیست که خداوند ـ سبحانه و تعالی ـ صفات پاك خود را درقرآن مجید بدان یادکرده است . پس بهر سی و سه صفت ذات الٰهی که متحلّی می‌شود ، یک مرتبه از مراتب ایشان می‌افتد . ـ آری ، بترك ادبی که می‌رود ، این ضعیف‌را معذور دارند ، ازآنکه عُلمای سلف ـ رضوان الله علیهم أجمعین ـ بعضی ازین صفات را صفات فعل گفته‌اند، وما مجمل بلفظ صفات ذات یادکردیم ؛ امّا نه آنست ـ نعوذ بالله ـ تا انکار سخن ایشان شود ، یا خود معتقد این ضعیف درآنچه گفته‌اند دیگر باشد، بلکه بنابرآن جمله رفت : یعنی همچنان‌که ذات خداوند ازلیست، این صفات نیز مر ذات اورا ـ جلّ جلاله ـ ازلیست؛ پس اگر این صفات مر ذات اورا ازلی نباشد ، در ازل اورا ـ جلّ جلاله ـ صفات نقص لازم آید ، و او ـ جلّ جلاله ـ موصوفست بصفات کمال، ومنزّهست ازصفات نقص. بدین عذراگر معذوردارند، کرم باشد. ـ بازآمدیم بدانکه‌چون بدین‌صفات تمام متحلّی می‌شوند، بابتدای نبوّت‌وکمال‌نهایت

٥، ٦ ـ بحر مجتث || ٨ ـ الخواص L : الخاص N || ١٠ ـ کرده L : فرموده N || ١١ ـ متحلی L : متجلی N || ١٢ ـ سلف N : خلف L || ١٤ ـ آنست L : + که N || تا L : ـ N || ١٧ ـ صفات L : صفت N || ١٩ ـ متحلی می‌شوند L : متحلی شود N || نهایت L : ـ N

ولایت می‌رسند که مقام اخصّ الخواصّ است. بیت:

عرشست نشیمن تو شرمت ناید کآئی و مقیم خطّهٔ خاك شوی

و هیچکس را از اولیا ازینجا عبور نیست، و «نهایة الأولیاء بدایة الأنبیاء» عبارت از اینجاست.

(۹۰) عجب، وقتی این ضعیف در ولایت جوین در دیهی که آنرا نشکرد گویند مقیم بود؛ جماعتی درویشان حاضر بودند، هر کس را درمیان سخنی می‌رفت. ناگاه این سخن درمیان آمد که «نهایة الأولیاء بدایة الأنبیاء». عزیزی روایت کرد ازشیخ سعدالدّین حمّوئی - قدّس الله روحه العزیز - که وی برعکس این گفته است، یعنی «بدایة الأولیاء نهایة الأنبیاء». چون اوّل بود که این سخن بسمع این ضعیف رسید، حالیا درظاهر میان این سخن وسخن دیگران مناقضتی پدید بود؛ این ضعیف آنرا انصاف نداد، بلکه ازظاهر این سخن انکاری از باطن برخاست، و مدّتی متفکّر این سخن می‌بود، تا که الله تعالی آنرا ناگاه بردل این ضعیف کشف گردانید. بازدانست که درین سخن مناقضتی لازم نیست، زیرا که سخن دیگران درسلوك طریقت است وسخن شیخ درسلوك شریعت؛ یعنی مصطفی - صلوات الله وسلامه علیه - در کمال نهایت نبوّت بود که این آیه فرو آمد که «اَلْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی». پس این نعمت شریعت محمّدی بود - علیه الصّلوة والتّحیّة - که در کمال نبوّت بنهایت رسیده بود. ازین روی کمال شریعت در نهایت نبوّت آمد وگرفتن تمامی شریعت ابتدای ولایت باشد. لاجرم

---

۱ - می‌رسند L : رسد N || ۲ - بحر رباعی || ۳ - از اینجاست L : ازین مقامست N || ۶ - مقیم بود N : - L || حاضر L : خاص N || هرکس را L : - N || ۸ - حموئی : حموی L : حموئی N || ۹ - چون اول بود که این سخن L : چون این سخن اول بود که N || ۱۰ - مناقضتی N : مناقضه L || بود L : شد N || ۱۱ - از L : در N || تا که... ناگاه L : تا ناگاه حق سبحانه N || ۱۲ - مناقضتی N : مناقضه L || ۱۳ الی ۱۷ - یعنی مصطفی... نبوت آمد L : محمدی بود علیه الصلوت و السلام که در کمال نبوت آمد N || ۱۴، ۱۵ - سورهٔ ٥ (المائدة) ازآیهٔ ٥/٣

این سخن راست باشد که « بدایة الأولیاء نهایة الأنبیاء » ، زیرا در آخر که نبی نهاد ، ولی را بر می‌باید داشت . امّا آن سخن که « نهایة الأولیاء بدایة الأنبیاء » در سلوك طریقت است ، که هیچکس را از ایشان مجال نباشد که قدم فرا پیشتر نهند ، بلکه از ایشان هر که خواهد که فرا پیشتر شود ، جبریل روحشان این فریاد بر کشد که « لَوْ دَنَوْتُ أنملةً لاحترقتُ » .

(۹۱) امّا تا خود سرّ آنکه مصطفی - صلوات‌الله وسلامه علیه - این نود و نه نام را جمع کرد و صد تمام نکرد ، چیست؟ ظاهر آنست که بروایت ابوهریره درحدیث آمده است که « إنّ لله تسعةً و تسعین اسماً مِائةً إلّا واحداً [لایحفظها أحد إلّا دخل الجنّة وهو] وتر یحبّ الوتر » . امّا آنچه برین ضعیف کشف گردانیده است - جلّ جلاله - : آن یکی که مانده است نصیبهٔ ابتدای نبی است ، وآن « متکلّم » است . دلیل آنکه این هشت صفت ذات پادشاهی در نود و نه نام داخل‌اند ، مگر « قدیم » و « متکلّم » و « مُرید » ، زیرا که خداوند را بدین صفتِ تکلّم نمی شناسند مگر نبی . دلیل آنکه تجلّی این صفت ابتدای نبوّتست ، آنست : اوّل که جبریل بمحمّد آمد - علیهما السّلام والتّحیّة - بتکلّم آمد که « اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ » . وشكّ نیست ، ایشان می‌شناسند که خداوند - سبحانه و تعالی - که با ایشان سخن گفت ، چگونه گفت ، و غیر ایشان از جنّ و انس را درین معرفت مدخل نیست . اگرچه جماعتی از اولیا می گویند که خدای با ما چنین گفت

۲،۱ - زیرا در... داشت L : زیرا که در آخر نبی‌را نهاد ولی برمی‌باید داشت N || ۲ - که هیچکس را ازیشان L : هیچکس را از اولیا N || ۳ - پیشتر نهند L : پیش نهد N || ٤ - بر کشد L : برآرد N || ۷ - ابو هریره L : + رضی‌الله عنه N || ۸ - تسعة: تسعا N L || واحدا : واحده N L || ۹ - است جل‌جلاله L : اند N || ۱۲ - خداوند را L : + عز شانه N || نمی‌شناسند L : نمی‌شناسد N || ۱٤،۱۳ - اول که... آمد که L : که اول بار که جبرئیل بمحمد صلی الله علیه و سلم بتکلم آمد گفت N || ۱٤ - سورهٔ ۹٦ (العلق) آیهٔ ۱ || نیست L : + که N || خداوند L : حق N || ۱۵ - تعالی که L : تعالی - N || - سخن گفت L : + و L

وما از خداوند چنین شنیدیم ، امّا آن مثل الهامی باشد که بدل ایشان فرودآید ، و فرق بسیار است میان تکلّم والهام . والله اعلم .

(۹۲) امّا مقام دوم مقام انبیاست ـ علیهم الصّلوة والتّحیّة ـ ؛ و ازآن مراتبِ شش گانه که ذکر آن رفته است ، سه دیگر درین مقام می‌افتد ، واین را « فردوس اعلی » می گوئیم . مرتبهٔ اوّل مرتبهٔ عوامّ انبیا ، مرتبهٔ دوم مرتبهٔ خواصّ انبیا ، مرتبهٔ سیم مرتبهٔ خاصّ‌الخواصّ انبیا ـ علیهم السّلام ـ ؛ و بنای مراتب ایشان نیز بر نُهصدو دو صفت ذات الٰهیست . پس هریکْ ازایشان نیزکه بسیصد صفت ازصفات ذات الٰهی موصوف می‌شوند ، دریکْ مرتبه از مراتب ایشان می‌افتد ؛ و چون بتمامی این صفتها که گفتیم موصوف می‌شوند ، بکمال و نهایت مرتبهٔ نبوّت می‌رسند ، و « انسان کامل » که می گویند عبارت ازینست . ونیز باری ـ سبحانه وتعالی ـ ایشان‌را درسه مرتبه یادمی کند ، چنان‌که جماعتی را بلفظ « نبیّ » یاد می کند وجماعتی دیگررا « رُسل » می‌خواند ، و جماعتی دیگرند ازیشان که ایشانرا « أُولوا العزم » می گوید .

(۹۳) امّا دوصفت دیگرآنست که باقی‌می‌ماند . یکی ازآن مرتبهٔ خاصّ محمّدی است ـ صلوات الله و سلامه علیه ـ وآن « مرید » است ، که هیچ کس‌را ازملَکْ وغیر ملکْ درآن نصیب نیست ؛ وآن «وقتی» که ویراست باحقّ از استغراق ، کسی دیگر در آن مدخل ندارد ، چنان‌که می گوید « لی مع الله وقت لایسعنی فیه ملکْ مقرّب ولا نبیّ مرسل » . امّا یکْ صفت دیگرآنست که خداوند را ـ سبحانه و تعالی ـ بدان صفت نمی شناسد مگر او ـ جلّ جلاله و عمّ نواله ـ و این « قدیم » است ، که هیچ کس از مخلوقات بکنه قِدم او نتواند رسید و کمال جلال و جمال او درنتواند یافت . زهی عزّ

۱ ـ الهامی L : الهام N || فرود L : فرو N || ۳ ـ التحیة L : السلام N || ۴ ـ می‌افتد L : است N || ۵ ـ عوام انبیا L : + است N || ۶ ـ الخواص انبیا L : الخاص انبیا است N || نیز L : ـ N || ۱۴ ـ وآن مرید است L : و مرید است آن نام N || ۱۶ ـ می گوید L : می‌فرماید N || ۱۸ ـ این L : آن N

وجلال وصْفت، که از کلّ مخلوقات هیچ کس را عرفان صفات ذات تو بتمامی حاصل نیست، که « سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك »! وهیچ کس بکنه حقیقت تعبّد تو، معبود، نمی‌رسد ، که « سبحانك ما عبدناك حقّ عبادتك »!

(٩٤) این بود شرح حجبات نورانی و ظلمانی که بنده را تا بحقّ برراهست. والله أعلم بالصّواب.

(٩٥) امّا بعدحمدالله وتوفیقه، بدانند که جواب این سؤال بازحمت بسیار ازروی حال بر ورق قال نقش کرده آمد، زیرا که معنیٌ لطیف بود که بواسطهٔ کسوتِ قالبْ این ضعیف آنرا درعبارت آورد . امّا هرخسی‌را ازهر کسی این حکایت درخورنیفتد، ونیز هرکس ازین ناکس سخن را باور ندارد بيت :

عاشقا بشنو فزونی از چو من کم کاستی

راستی بتوان شنود آخر هم از ناراستی

مگرغوّاصان بحارمعانی که بارها ببحارحقیقت بغوّاصی فرورفته باشند و این جوهرهای کانی از قعر بحر معانی برآورده و بصحرای وجود نهاده ؛ امّا هرکه ازین معنی بی خبر باشد، چون درنگرد مجرّد عبارتی بیند ،گوید مگرکه این خود سهل وآسان بود؛ لیکن این سخن باشد که گفته‌اند مصرع :

جنگ سخت آسان نماید بردل نظّارگی

امّا وقتی معلوم شود که جواب این سؤال ازینجا که بغدادست تا آنجا که طرف خراسانست از ارباب فقری که معروف ومشهوراند طلب داشته‌بود وجواب باز نیاید،

٥ ـ والله اعلم بالصواب N : الجواب من سؤال السائل (كذا) L || ٧ ـ كرده N : ـ L || ٩ ـ هركس N : هركسى L || را L : ـ N || ١٠، ١١ ـ بحر رمل || ١٣ـ كانى N : + را L || ١٤ ـ درنگرد L : درسخن بيند N || بيند L : يابد N || كه L : ـ N || بود L : باشد N || ١٥ ـ سخن باشد L : آن بود N || مصرع N : ـ L || ١٦ ـ بحر رمل || ١٨ ـ وجواب N : چون جواب L

انگام مفهوم شود که از لسانی دیگر بدین زفان رسیده است بیت:

ما را جز ازین زفان زفانی دگرست جزدوزخ و فردوس مکانی دگرست
قلّاشی و مفلسیست سرمایهٔ ما قرّائی و زاهدی جهانی دگرست

(۹۶) نه از سرِ خود بینی و تمنّی، بلکه خود ظاهرست که این معنی جزمکشوف ارباب طریقت نباشد. و امروز ارباب طریقت نایاب‌اند، و اگر در اطراف از ایشان یکی یافت شود، آن نیز بی‌قدر باشد. مصرع:

افسوس و هزار بار افسوس

که مرغان این چمن انجمن را بگذاشتند؛ واز کدورت ظلمت مبتدعان سر در زیر قباب غیرت کشیدند؛ فریاد ازین حال، فریاد! بیت:

خبر ما برسانید بمرغان چمن که‌هم‌آوازشما درقفصی افتادست

امّا این خود پیداست که خواستش اینست.

(۹۷) آری، این آن سخنست که شیخ ما و سلطان ما شیخ مجدالدّین بغدادی ـ قدّس‌الله روحه العزیز ـ، که خاك این ضعیف فدای خون او باد، گفته است: زود باشد که این طایفه چون کبریت احمر شوند، که دراطراف واکناف عالم نایاب باشند؛ ونیزاگر دراقالیم ازایشان یکی یافت شود، بنزدیك ایشان از خاك نا ملتفت‌تر باشد.

(۹۸) آری عزیزا، بر چنین روزگای ببایدگریست، که زیست خلق ازین سان باشد. دریغا، آن مشایخی که سپر در پیش کارمریدان می‌داشتند، از پیش ایشان برداشتند! ونیزاگرازمتابعان ایشان بنادر یکی برموافقت سنّت ومتابعت ایشان وقتی کناره می‌گیرد،

---

۱ ـ انگام L : انگاه N || ۲،۳- رباعی || ٤ ـ خود L : ـ N || ٦ ـ مصرع N : ـ L || ۷ ـ بحرهزج || ۸ ـ این N : ـ L || را L : ـ N || زیر L : ـ N || ۱۰ ـ بحر رمل || ۱۱ ـ این خود L : ـ N || ۱۳ ـ خاك L : ـ N || خون L : خاك N || ۱۵ ـ باشد N : باشند L || ۱٦- آری عزیزا L : ای عزیزان N || زیست L : زیستن N || ۱۸ ـ ازا L : + نوع N

هزار منکر بیش دارد ؛ امّا اگر مبتدعی ، چه درماضی و چه در حال ، قدمی در بدعت رفته یا می‌رود ، هزارش مرید ومحبّ برخاسته‌اند . بیت :

بیداد روزگار جدا کردمان ز دوست
فریاد ازین زمانه و از جور روزگار

(۹۹) آری ، چو بدعت را باطبیعت آمیزگاریست ، لاجرم با نفس دستِ موافقت درگردنِ متابعتِ « الجنسیّة علّة الضمّ » می‌آرد و برمخالفت سنّت روان می‌رود . روایتست از حسن بصری ـ رضی‌الله عنه ـ که گفت : وقتی می‌گذشتم ، ناگاه بمجلس واعظی رسیدم ؛ مردی بر سرمنبر سخن می‌گفت ؛ سه سخن مبتدعانه بگوش من رسید و در باطن من جای گرفت . بسیار جهد کردم تا دو را از باطن برون کردم ، و یکی با من بمانده است ؛ می‌ترسم ازآنکه نباید که با من درگورآید .

(۱۰۰) ای برادران دینی و ای دوستان حقیقی ، ازهیچ کس براستی طمعِ دوستی مدارید ! که امروزآن روز وآن زمانست که مصطفی ـ صلوات‌الله وسلامه‌علیه ـ فرموده است : « زود باشد که بر اُمّت من زمانی درآید که ازمغرب تا بمشرق دو یار موافق از نوادر باشد ، واگر ازیشان یکی ظاهرشود ، وی بدرجهٔ پیغامبری باشد از پیغامبران بنی اسرائیل » .

(۱۰۱) بعد ازین چون طاقتم طاق شد ، ازجماعتی دوستان مجازی که در ظاهرْاین ضعیفِ رنجور را باز می‌پوشند و در باطنْ خود را بهزار فرسنگ ازین مسکینِ مهجور دورمی‌دارند ، شکایتی بغایت خواهم گفت : فریاد ازین مدّعیانِ بی‌معنی که با اهل معرفت بتقلید دعوی محبّت می کنند ونمی‌دانند که محبّت این طایفه بتقلید کلیدِ درِشقاوت باشد !

۳ ، ۴ ـ بحر مضارع ‖ ۷ـ حسن L : شیخ ابوالحسن N ‖ ۹ـ تا دو را L : تا دو ازآن N ‖ ۱۰ ـ نباید که L : مبادا N ‖ ۱۲ ـ زمانست L : زمانه‌است N ‖ فرموده L : گفته N ‖ ۱۳ ـ از مغرب تا بمشرق L : از مشرق تا مغرب N ‖ ۱۷ ـ رنجور L : ـ N ‖ می‌پوشند N : می‌پرسند L ‖ ۱۸ ـ گفت L : کرد N ‖ ۱۹ ـ در L : ـ N

آخرتان چه بوده است، آمدن باوّل و هنری که جای قبول باشد نادیده ، رفتن بآخر وعیبی که نه تحقیق باشد تصدیق کرده و درغَیْبت بغِیبت مشغول شده؟ اگر چه انکار از یار سخت‌تر، امّا این مایده برخوان معرفت بفایده نزدیکتر، که «أجرك علی قدر تعبك» . آری، گفته‌اند : درخت معرفت از چشمهٔ انکار منکران آب خورد . بیت :

از بهر تو ای یار عیار چالاك   بل تا بدرند پوستینم همه پاك

(۱۰۲) وصیّت است ازین ضعیف مرجماعتی یاران ومحبّان را که بحسن عقیدت وبر موافقت سنّتِ «ظنّوا بالمسلمین خیراً» در حقّ این ضعیف نیکوگمان شده‌اند، خصوصاً جماعتی که دعوی متابعت وارادت این ضعیف کرده‌اند ودست‌را در ذیل مراد ومقصود زده و میل بجانب رضای معبود کرده و سر ازگریبان هوای خود برکشیده و پای را در راه رضای خدای نهاده، که بعد ازگزاردن فرایض وعلم فریضه هیچ عمل را ازاعمال صالحه برخلوت ترجیح ندانند، که مقتدایان ما تا بمحمّدِ مصطفی ـ صلوات‌الله وسلامه علیه ـ چنین‌رفته‌اند وبدین فرموده‌اند، زیراکه مجموعهٔ اعمال صالحه خلوتست، که سنّت برشرایط آن واردست وقرآن بدان ناطق .

(۱۰۳) خلوت چیست؟ غِیبت ناکردن ، بغیر ذکرْ لب ناجنبانیدن، آزار خود از خلق باز داشتن، روز بروزه بودن، شب پهلو بر زمین نانهادن، خود را تسلیم لحدگور کردن، بقضای خدای راضی بودن ، بی احتیاج سخن ناگفتن، نماز بجماعت گزاردن ، در انتظار نماز جماعت نشستن، وضو بر وضو نگاه داشتن، ترك شهوات گفتن، صبر جمیل در

۱ ـ تان L : شما را N || ۲ ـ باشد L : بود N || کرده L : کردن N || شده L : شدن N || ۳ ـ نزدیکتر L : + بود N || ۶ ـ بحر رباعی || ۹ ـ دست را L : دست ـ N || ۱۰،۹ ـ مراد و مقصود L : مرادات و مقاصد N || ۱۱ ـ پای را L : پای ـ N || ۱۵ ـ ناکردن.. ناجنبانیدن(الخ) L : ناکردن و... ناجنبانیدن و (الخ) L || ۱۷ ـ خدای L : + سبحانه N

پیش گرفتن، جوع برجوع افزودن، با نفس و شیطان بمحاربه بیرون آمدن، مُجالس حقّ بودن، دل با خدای راست کردن، اخلاق مذموم را محو کردن، نفس خود را بناکسی بشناختن، برگناه خود گریستن، ترك ادّخار گفتن، توکّل برخدای کردن، خود را بدین آیة که «وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» مخصوص گردانیدن و نفس خود را بدین آیهٔ دیگر که «فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذْكُرُوا ٱللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ» کار فرمودن.

(١٠٤) برشمردنِ این تطویلی دارد، امّا پیر زنی را که فرزندش مرده باشد، او را حاجت نباشد که از دیگری باز پرسد که من چگونه گریم، بلکه درد مصیبت فرزندش چنان که باشد گریاند. همچنین درد طلب نیز طالب مسکین را بی اختیار بکنجهای خلوت باز کشد، تا چون از خلق بسر آید، با درد خود پردازد و دل را تسلیم درد طلب مطلوب خود گرداند، واین می گوید بیت:

دل بغم تسلیم کردم خود شدم نظّارگی
یا ز غم سیر آید او یا خون شود یکبارگی
گویدم هر بی خبر کز عشق او پرهیز کن
جنگ سخت آسان نماید بر دلِ نظّارگی

(١٠٥) فی الجمله، بباید دانست که نشستن بخلوت رفتن راه طریقتست، گرفتن تمامی شریعتست، معدن معرفتست، سرمایهٔ محبّتست، بحقّ قربتست، ازحقّ کرامتست، ازطاعت ندامتست، از معصیت خجالتست؛ ترك نکرتست، متابعت سنّتست، موافقت مشایخ طریقتست، پروازسیمرغ سرّ درهوای هویّتست. با سرشویم که خلوت انقطاع

---

٣ - گریستن L : بگریستن N || ٤ - سورهٔ ٥١ (الذاریات) آیهٔ ٥٦ || ٤،٥- مخصوص گردانیدن L : بیازمودن N || ٥،٦- سورهٔ ٥ (النساء) آیهٔ ١٠٣/١٠٤ || ٤ - پیر زنی را L : پیره‌زنی - N || ٨ - باز L : - N || ١٠ - خلوت N : خلوتها L || ١١-این L : + بیت N || ١٢ الی ١٥ - بحر رمل || ١٩ - در هوای N : میدان L || با L : باز N ||

ازهستی خودست، طلب اتّصال حضرتست، کشتن آتش شقاوتست، گشادن آب از چشمهٔ سعادتست، ازمهلکات درسلامتست، درسلامتش ملامتست.

(۱۰۶) آه، که در خلوت با عاشق عشق بازیست از معشوق [و] عاشق نوازیست! چون عاشق نوازد، ناز در نازست، چون عشق بازد، جمله نیازست! نه نه، که با عاشق حُسنست ازمعشوق [و] احسانست! چو درحُسن آید، جگر سوزست، چواحسان کند، دل افروزست! القصّه، خلوت بحر طاعتست که جوهرهای حقیقت در صدف سینهٔ مرد جز درآن بحر پدید نیاید، امّا بشرطی کـه مسلسل باشد بمصطفی ـ صلوات‌الله وسلامه علیه ـ ومقیّد بعلم شریعت بما یحتاج إلیه.

(۱۰۷) شیخ محمود اُشنهی را می‌آید ـ قدّس‌الله روحه العزیز ـ که مریدی از مریدان خویش، که ویرا شیخ محمّد گهرزنی گفتندی، از ولایت یازر چون بولایت باز می‌فرستاد، ویرا وصیّت می‌کرد که چون بولایت باز رسی جز بذکر و خلوت نخواهم که مشغول شوی. آن شیخ محمّد گفت: شیخا، اگر وقتی مددی فرا برادر مسلمانی دهم، تا از من برآساید، اجازت باشد؟ چون آن سخن بسمع شیخ محمود اشنهی رسید ـ قدّس‌الله روحه العزیز ـ سر در پیش افگند؛ پس اززمانی سر برآورد و گفت: عجب دارم ازحال کسی که مار افعی زهردر وی می‌دمد واو می‌خواهد که خار ازپای دیگری بیرون کند!

(۱۰۸) آری عزیزا، منفعت خلق از جملهٔ طاعات بزرگست، امّا با راه خدا موئی درنمی گنجد، الّا وقتی اگرعنایت یارمندی کند واین کار برآید، مرد همه منفعت

---

۴ ـ عشق بازد N : عاشق بازد L || ۶ ـ جوهرهای L : جوهر N || ۸ ـ بما L : سا N || ۹ ـ شیخ ... العزیز (بجای «اشنهی» «اشینی» دارد) L : نقلست از شیخ محمود اشنهی قدس الله روحه N || ۱۰ ـ یازر N: بازر L || ۱۱ ـ که (مورد اول) N: ـ L || ۱۲ ـ آن L: ـ N || فرا ... دهم L : ازآن برادری مسلمان کنم N || ۱۳ ـ محمود اشنهی : محمود اسینی L : ـ N || ۱۴ ـ پس L : بعد N || ۱۵ ـ در L : بر N || ۱۷ ـ موئی : موی L N || الا L : اما N || اگر L : که N || یارمندی L : یاری N || این L: ـ N

شود، وهرچیز که کند، همه عین طاعت واخلاص باشد، و اگر نه، باد بود، همه طاعات مرائی، زیرا که مقصود معبودست . فی الجمله بیت :

سخن آن به که با مقدار باشد   که در بسیار بد بسیار باشد
سخن کم گوی تا برکار گیرند   که بر بسیار بد بسیار گیرند

(۱۰۹) فریاد، که جگر مشتاقان درآتش اشتیاق تو بریان شد ، و درون جان عاشقان از درد افتراق تو پرخون شد! آه، که از برگ ریزان خزان بنوبهاران رزان رسیدیم، وگلهای وصال یارما درجویبارما شکفته نشد! سبزهای چمن بی‌عیب درباغها سراز مکمن غیب بیرون کردند، وباردیگرخارفراق‌را درپای دل مسکین شکستند، زیرا که همشهریان روح‌اند که از شهرستان غیب ، ازکدورت و ظلمتِ ریبِ دنیا بی عیب ، رسیدند ، وازیشان بکمتراز پیغام وسلامی از یار ما بما فتوحی نرسید. بیت:

سبزه برآمد ازچمن شبه لبِ نگار من
رشک گلاب در فگن ساقی گل عذار من
موسم گل درآمده ماه ختن برآمده
عیش فرا درآمده بسته چراست کار من
روی خوشِ سمن برم غمزهٔ تیز دلبرم
خوی بتِ ستمگرم بوی وصال یار من
جان مرا فکارکرد جسم مرا نزار کرد
زار بکُشت و خوارکرد تا شکند خمار من
جان شهاب شد غمین آتش می بیار هین
تا چو مَیم شود قرین تازه شود عیار من

۱- چیز که کند همه L : چه کند N || طاعت‌و N : - L || ۲،۱ - باد. . .مرائی L : طاعات مرائی باد بود N || ۲ - زیرا که L : + فی‌الجمله N || فی الجمله L : - N || ۳ ، ٤- بحر هزج || ٦ - افتراق L : فراق N || ریزان L : ریز N || بهاران L : بهار N || ١٤- فرا L : سرا N || ١٨ - تا شکند N : زینست‌همه L || ١١ الی ٢٠ - بحررجز

(۱۱۰) الـٰهی ، این چه سرّ است که دراسرار پادشاهی تو پنهانست ، که مشتاقان حضرت جلال تو در انتظار شراب وصال جگرها بپالودند ، تا بسرچشمهٔ آب حیات معرفت رسیدند وذوق محبّت ازجمالِ باکمال توچشیدند؟ وهرکه رسید وچشید ، بواسطهٔ آن ازین غریبستان دنیای غدّار مُردار قدم در بطحای جمال جلال نهاد ، ونفس خسّار مکّار درتحت اقدام ارادت او سپری شد ، ودرهوای هویّت او ـ عزّ اسمه ـ بجائی رسید که شیطان ملعون ازمهابت ولایت اولباس نومیدی بردوش زد . عزیزا ، تا مرد ازخود سیرنشود ، بروی این کار بسرنیاید . بیت:

سیر آمدهٔ ز خویشتن می‌باید   برخاستهٔ ز جان و تن می‌باید
برهرگامی هزار بند افزونست   زین گرم روی بند شکن می‌باید

زیرا که عشقست که عاشق را بمعشوق می‌رساند . پس طالب را طلب آن حضرت دلیل عشقست ، وعاشق آن حضرت بواسطهٔ غیرت الـٰهی درمعرکهٔ ابتلای بلای مُبلی باشد ، که « من أحبّنی ابتلیتُـهُ » ، یعنی هرکه مرا دوست دارد ، مبتلای بلای من شود ؛ واین سرِ آن سخنست که گفته شده‌است که « والله أغیَر منّا » .

(۱۱۱) پس چندان که طالب عشق درطلب معشوق گام فرا پیش تر می‌نهد ، ازعکس خورشید جمال دل ربای او در درون دل عاشق پرتو زیادت می‌افتد ، و بدین سبب طالب عاشق حسن جمال زیبای جان فزای روی معشوق زیادت مشاهده می کند وعشق آن حضرت ویرا زیادت می‌شود ، تا بواسطهٔ آن عشق هستی عاشق در معشوق فانی شود ، وچندان که عاشق ازخودی خود بیرون می‌آید ، معشوق بدو نزدیکتر می‌شود ، که « من تقرّب إلیّ شبراً تقرّبتُ إلیه ذراعاً ، ومن تقرّب إلیّ ذراعاً تقرّبتُ إلیه باعاً ، و من تقرّب إلیّ باعاً أُهرول إلیه » . شرح این حدیث تطویلی دارد ، امّا اگر تیز نظر کرده

۲ - جلال L : - N || ۶ - بر N : درL || ۸ - تن N : دل L || ۹،۸ - رباعی || ۱۱ - بلای L : بلا N || ۱۵ - او N : - L || ۱۸ - شود N : می شود L

شود، برمز اشارتی رفت: پس همچنین چون طالب بدین مقام رسد که قبای «اُهرول» برقدّ اوراست افتاد، بعدازین طالب، همچنان که پیش ازین گفته‌ایم، مطلوب شود وعاشق معشوق؛ پس آن غیرت الٰهی که بدان اشارت رفته‌است، بدانجا رسد که می گوید «ومن أحببتُه قتلته، ومن قتلته فعليّ دِيَته، ومن عليّ ديته فأناديته»، یعنی هر که دوست داشتهٔ حضرت من شود، کشتهٔ محبّت من باشد، وهر که کشتهٔ محبّت من باشد، دیت او برمن باشد، وهرکرا دیت او برمن باشد، دیت او من باشم. بیت:

گر برسر کوی عشق من کشته شوی   شکرانه بده که خونبهای تو منم

(١١٢) الٰهی، بعد ازین طاقت ما طاق شد، تاب فراق نمی‌یارد. سمیعا، بصیرا، بسمیعی و بصیریت، که از خجالت روز قیامت بفضل و عنایت خویش‌مان نگاه دار! دیرست که مسکین بنده باکسها ازتولافها می‌زند ودرموافقت گفتهٔ احدی وسنّت احمدی با این دشمن نفس و هویٰ از بهر رضای تو، خدای، مصافها می‌دارد؛ هنوز انقیادش در دین محکم نمی‌بیند. فریاد رسا فریاد رس! بیت:

بس کز غم تو گزافها می‌زده‌ام   در عشق تو پُر مصافها می‌زده‌ام
زینهار مرا خجل مکن کز تو بتُا   با دشمن و دوست لافها می‌زده‌ام

بلکه شکل قلّاشی وشیوهٔ اوباشی درجبین این کافرظاهرست بیت:

ای کافر گبر نا مسلمان تا کی   درکفر بباد داده ایمان تا کی
تزویر بگو به‌پیش خلقان تاچند   زنّار بزیر خرقه پنهان تا کی

---

١ - برمز اشارتی L : اشارتی برمز N || قبای L : فنای N || ٢ - افتاد L : افتد N || همچنان که پیش‌ازین L : چنانچه از پیش N || شود L : گردد N || ٧- معشوق L : + شود N || بدان N : - L || رفته است L : رفته - N || بدانجا...می گوید و L: پیدا شود و بجائی رسد که میفرماید N || ٧ - بحر رباعی || ٨ - نمی‌یارد L : نمی‌یارم N || ١٠ - دیرست N : دیریست (یا « دیر نیست ») L || ١١ - خدای L : - N || ١٢ - نمی‌بیند L : نمی‌بینم N || ١٤ - مکن کز تو بتا : مکن کر نونما L : مگردان کز تو N || ١٣،١٤ - رباعی || ١٧- بگو L : عیان N || ١٦،١٧- رباعی ||

فریاد، که این خستار درسر نفس کافر هنوز سر بی‌وفائی و سامان پیمان شکنی می‌بیند، نگه دارا نگه‌دار! بیت :

فریاد از آن نا مهربان افغان از آن پیمان شکن
کاندر بلای عاشقی می‌نشنود فریاد من

(١١٣) الٰهی، بکمال سلطنت پادشاهیت، و بسطوت جلال کبریائیت، که دردمندان درد عشقت را فریاد رس، وجگرسوختگان آتش محبّتت را از شراب خانهٔ رحمت شربتی در کام ریز، آنگاه پرده از جمال زیبات، که درزیرقباب غیرت پنهانست، باز کن! اگرنه، زود باشد که عشّاق‌را از درد فراقِ روی معشوق فریاد بعَیُّوق رسد، وروی آن دارد که رای آن شان پدید آید که این نوا را برچنگ ونای سازند ودر اشتیاق توچون مستان راه عراق در پیش گیرند و می‌گویند بیت :

زیبا یارا ز توست فریاد مرا زیرا که غمت بباد برداد مرا
کشتی‌تومرا درغم‌و یارم‌نشدی این کار نگر که با تو افتاد مرا

(١١٤) یا لطیف، بندهٔ ضعیفم، ندانم که چه‌گویم، بهتر آن دانم که ازین قفص قالب بقلب قیامت بی ملامت بسلامت از خجالتم باز رهانی، که «الموت تحفة المؤمن ومن مات فقد قامت قیامته»! بیت :

گرشب عمرِ مرا تاختن آرد اجل روزقیامت‌زنم خیمه بپهلوی‌دوست

کریما، رحیما، بکریمی و رحیمیت، که ازین شبستان ظلمانی ما را بسرابستان روحانی، که وطن اصلیست، باز رسانی، که «حبّ الوطن من الإیمان»! بیت :

---

٣ - ازان (در دو مورد) L : ازین N ‖ ٣، ٤- بحر رجز ‖ ٥ - پادشاهیت L : پادشاهی N ‖ بسطوت L : سطوت N ‖ کبریائیت L : کبریائی N ‖ ٦- محبتت L : محبت N ‖ ٩ - نوا N : نوای L ‖ ١١، ١٢ - رباعی ‖ ١٤ - رهانی N : رسانی L ‖ ١٦ - بحر منسرح ‖ ١٧ - رحیمیت L : رحیمی تو N ‖ ما را N : - L ‖ روحانی N : + سا L

خوش‌تر ازین در جهان دگر چه بود کار
دوست برِ دوست رفت یار برِ یار

(١١٥) قدیما ، بقِدمت ، جلیلا ، عظیما ، بجلال عظمتت ، که توفیق‌را درمخالفت نفس ، که مرجع جهاد اکبرست ، رفیق ما کن ، که دست جهد ما بجهاد او نمی‌رسد! بیت :

جهدم که بود که گر نباشد توفیق — نابینا را عصا و ابریق رفیق

تا بیکت دست سپرشریعت برگیریم و دست دیگررا بشمشیر طریقت زنیم ، آنگاه اسپ هدایت را درمیدان شجاعت انداخته روی بمحاربهٔ « رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر » آریم ، و سرهواهای نفس غدّار و شیطان مکّار را از تن بیندازیم ، و پای را درزمرهٔ مُردگانِ نفس وهوی نهیم ، و باشارتِ « موتوا قبل أن تموتوا » چون ازانفصال ووحشت خود باز رهیم ، باتّصال حضرت جلّت بازرسیم ، که « الموت جسر یُوصل الحبیب إلى الحبیب » شعر :

اُقتلونی یا ثقاتی إنّ فی قتلی حیاتی — و مماتی فی حیاتی و حیاتی فی مماتی

ای‌دوست بمرگت خود بسی‌خرسندم — صد تحفه دهم اگر کنون بکشندم
چون بکشندم جدا جدا بنهندم — بوی تو بمن رسد بهم پیوندم

والله أعلم بالصّواب .

(١١٦) خاتمة الرّسالة : این چند کلمه که از سر شکستگی این ضعیف درقلم آمد،

٢- رفت L : رفته N || ١،٢- بحر منسرح || ٣-بقدمت L : بقدمتت N || ٦- که گر L : اگر N || بحر رباعی || ٨ - هدایت را L : هدایت - N || انداخته L : تاخت N || من الجهاد : من جهاد L N || الی الجهاد N : الی جهاد L || ٩ - مکار را L : مکار - N || پای را L : پای - N || ١٣ - و مماتی . . . مماتی N : و حیاتی فی مماتی ومماتی فی حیاتی L || بحر رمل || ١٤ - خودبسی N : آن جهان L || ١٤،١٥ - رباعی || ١٧- خاتمة الرسالة... (تا آخر کتاب) N : - L

بامید آنست که جماعتی دوستان حقیقی و برادران دینی را ، چون چشم برین کلمات افتد ، این جگرخستهٔ دل شکسته‌را بدعائی مدد فرمایند ، واگر نیز عیبی درنظرشان آید ، بوجهی که بهتر باشد عذرآن باز خواهند . و این رساله را «کاشف الأسرار» نام نهاده شد ، بنابرآنکه اگر کسی این کلمات را چنانکه حقّست مطالعه فرماید ، کشفیّاتی که بسالها از راه مجاهدت و ریاضت حاصل نتواند کردن ، درین حاصل آید ، إنشاء الله تعالی.

وصلّی الله علی محمّد وعلی آله وصحبه

پاسخ به چند پرسش

از

نورالدین اسفراینی

I.

(۱) السؤال . بسم الله الرحمن الرحیم . من عبدالسلام بن سهلان الهنکی - ادام الله برکته - الی شیخ الزمان و قطب الآفاق، امام المتّقین و مقتدی السالکین، نور الملّة والحقّ والدین ، شمس الاسلام والمسلمین ، غیاث الملوك والسلاطین - ادام الله معالیه - فی السؤال عن بعض وقائعه :

(۲) نموده است که این ضعیف ، چون از خدمت مفارقت کرد ، بذکر مشغول می‌بود . در بیداری در اثنای ذکر نوری مثل نور آفتاب دیدم .

(۳) دیگر ، وقتی در سماع صیحهٔ آه از این ضعیف برمی‌آید و زیادت می شود تا این غایت [که] هیچ نقصان نمی‌پذیرد .

(٤) دیگر پرسید که گاه گاه بخواب می‌بینم در دایرهٔ قلب چیزها نبشته ؛ و در بیداری دیدم بنور سپید بخط خوب نبشته این شکل : « ملک » .

(۵) دیگر ، در خلوت دیدم در وقت ضحی وجهی از نور ظاهر شد ، چنانکه در آینه ظاهر می‌شود . اندکی دایرهٔ قلب ظاهر بود، باقی همه وجه بود . بعد از آن ناپدید شد . تا اندك زمانی بگذشت ، در بیداری دیدم که دایرهٔ بزرگتر از قرص آفتاب مثل آفتاب با وجهی از نور ظاهر شد . آنِ اوّل خوب‌تر بود ، اندکی با نور سرخ می‌زد ، وآنِ دوم سپید و صافی بود . در چشم آن اوّل اندکی بیضهٔ چشم دیدم ، باقی سیاه بود؛

۲- السؤال : السؤال عن شرح بعض الوقائع المذکورة فی الفصل التاسع L (برای اطلاعات بیشتری راجع بعنوان نامه واسم صاحب واقعه بمقدمه ملاحظه فرمائید) || ۷- نور: قرص L (تصحیح از فصل ۱٦ جواب اسفراینی) .

و آنِ دوم همه سیاه بود . امّا هردو خوب بود . آنِ دوم لحظهٔ تمام می‌نگریستم ؛ گفتم که مگر سخنی نگوید ؟ هیچ نگفت و ناپدید شد .

(٦) دیگر درخواب دیدم که دایرهٔ قلب همه لون ذهب است ، وگاه بلون فضّه ؛ امّا لون ذهبی بیشتر می‌دیدم .

(٧) درآخر بعضی از خلوات در بیداری انوار اخضر می‌دیدم که لون ذهبی در آن می‌تابد . امّا بهر وقت نمی‌بود و تمام دایره نمی گرفت . این ساعت همه وقت می تابد و تمام دایره می گیرد ؛ و چنانکه اوّل سپید می‌نمود ، این ساعت همین لون می‌تابد. وگاه گاه نور اخضر کمتر می‌شود و ذهبی روشن‌تر می نماید ؛ امّا بدین صفت اوّل نمی نمود . و این ساعت می‌نماید ، و دایره بزرگتر ازآنِ اوّل ؛ واکثر دایره هم بدین صفت بزرگ می‌تابد . گاه‌گاه سپید سپید می‌نماید ، وگاه‌گاه این الوان می‌تابد . و لون فضّه دراوّل کمتر می‌نمود ؛ امّا این‌ساعت لون فضّه ولون ذهبی بردوام می‌تابد . لون فضّه دربیاض می‌تابد در بیداری .

(٨) بار دیگر دیدم که بردایرهٔ دل «الجمعه» بود ، و یکبار دیگر دیدم «العشق» . هردو بنور سرخ نوشته بود .

(٩) و در خواب « بسم‌الله‌الرحمن الرحیم » دیدم نوشته بسیاهی . یکبار دیگر بذهبی بود . امّا اسم « الرحمن » روشن‌تر دیدم .

(١٠) یکبار دیگر دایرهٔ ذهبی دیدم ، و درآن دایره دایرهای کوچک ؛ همه‌این نوشته بود : « نعمة ربّی » .

(١١) یکبار دیگر پارهٔ دایره سیاه دیدم ، و برآن پاره پارهٔ دایره ازنورسپید. در سیاهی بسیاهی چیزی نبشته ، و ازآن حرف بیش از این مفهوم نشد: « اسم الله الاعظم » .

٨ ـ نور اخضر : لون فضه L (تصحیح از فصل ٢١ جواب اسفراینی) || ١٠ـ گاه گاه . . . الوان می‌تابد: فقط در حاشیهٔ L وبا تکرار جملهٔ « بدین صفت بزرگ می تابد » آمده است || ٢٠ـ اسم : الاسم L

(۱۲) یکبار دیگر دیدم : « السلام علیک » .

(۱۳) یکبار دیگر دیدم : شیخ می‌رفت ، و این ضعیف از پس وی می رفت ؛ لوحی از ذهب ظاهر شد و در آن نوشته : « السلام علیک ایّها النبیّ » بذهب خط ، و خطهای مختلف بحسب انوار ، بعضی خوب ، و بعضی نه ؛ و بعضی بخط محقّق و بعضی بخط ثلث و بعضی بخط کوفی ؛ و بعضی همهٔ دایره گرفته ، و بعضی دو سطر و بعضی سه سطر نوشته ؛ و اکثر چنان است که هیچ فهم نمی‌شود .

(۱٤) امّا ذکر این ساعت آسان‌تر شده است . و وقتها ، چون بیدار می‌شوم ، دل این ضعیف می‌جنبد؛و اگر بذکر مشغول می‌باشم ، مدد زیادت می‌دهد . والله اعلم !

(۱۵) الجواب . الولد الاعزّ الارشد ، امین الملّة والدین عبد السلام ـ ادام الله برکته ـ اسئلهٔ که نوشته بود ، هریک را بعون‌الله تعالی جوابی نوشته،وحقّ را بوقایعی که براو منکشف شده شکر بسیارگزارد . توفیق رفیق باد ، بمنّه وجوده !

(۱٦) نموده که نوری مثل نورآفتاب دیدم دربیداری. گوئیا مراد اواز نورآفتاب قرص آفتاب است . اگر قرص آفتاب دیده است ، درخلوت‌خانه یابیرون، وچندانکه خواسته باشد که آن در مقابل روی‌او بایستد ، نه ایستاده باشد ، وچندانکه چشم را سیر داده باشد ، او نیز در موافقت چشم سایر بوده باشد، آن نور وضواست؛واگردرمقابل ایستاده باشد ، صورت قلب است که صفا یافته است ؛ و اگر ناگاه ظاهرشده‌است در اثنای ذکر و در پرده رفته و ازآن هیبتی بر وجود ذاکر نشسته ، جمال روحانیّت است که ظاهر شده است .

(۱۷) امّا آنکه در اثنای سماع صیحه برآمد و پیوسته شد ، نیکوست ، تأثیر ذکر است که بیک دفعه در ذات قلب ظاهر شده است . وآنرا سبب واردی‌بوده‌است که در اوقات سماع فرو آمده است ؛ چون دل تحمّل نکرده است ، آن ضعف باقی

۱ـ السلام : سلام L || ۳ـ السلام : سلام L || ٤ـ خوب : جوب L ||

۹ـ الجواب: الفصل التاسع فی الجواب عن وقائعه ادام الله برکته L (بمقدمه ملاحظه فرمائید) .

مانده ، امّا سپری تمام دل را حاصل شده است . و ذکر را از کثرت حروف مجرّد گردانیده و بدو حرف قید کرده ذکر می‌باید گفت ، تا از این دوحرف هم مجرّد شود و او راحت یابد .

(۱۸) امّا آنکه در بیداری دیده است بنور سپید بخط خوب نوشته «ملک»، آن صورتْ چهاراسم را شامل است ، و هر اسمی دلالت کند بر صفتی : مُلکْ ، قلب دار الملک ایمان است ؛ مِلکْ ، قلب ملکْ خاصّ حقّ است ؛ مَلِکْ ، پادشاهِ قلب حقّ است ، و پادشاه بدن قلب ؛ ملَکْ ، صفات ملکیّت را مستعدّ قلب است. وقلب را دوصفت خاصّ است : ملکْ و ملَکْ . هر یکی را از این مجموعه نقلی هست : مُلکْ، «اُولٰئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوبِهِم ُ الا یمانَ» ؛ مَلِکْ، «مَلِکِ یَوْمِ الدِّین» وغیبِ عالم بدن قلب است ؛ مِلکْ ، «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن یُقلّبها کیف یشاء» ؛ ملَکْ ، «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْامِینُ عَلَی قَلْبِکَ» .

(۱۹) امّا [آنکه] نموده که در خلوت وجهی از نور ظاهر شد، وجهْ وجه روح است . امّا آنکه اندکی دایرهٔ قلب ظاهر بود ، قلب مرآت وجه روح بوده است، دایرهٔ قلب [ازآن] پیدا شده است . امّا آنکه ناپدید شده است ، غیم هویٰ در پیش آمده است و آنرا پوشانیده . امّا آنکه دایرهٔ بزرگتر از قرص آفتاب دیده است ، مرآت قلب است که وجه روح در او بظهور آمده است . امّا آنکه اوّل خوبتر بود ، بسبب آنکه اوّل بعین عشق مشاهده کرده است ، و نور سرخ آنجا نور عشق است . و آنکه بیضهٔ چشم اندکی ظاهر بود ، عین سرّ است که در وجه روح تزیین داده است ؛ وآن خلاصهٔ روحانیّت است . وآنکه سیاهی بیشتر بوده است ، خفیّ غالب بوده است بر سرّ.

۱- سپری: سری L || ۲- بدو حرف: بدو حروف L || ۸- وملک L : درنسخه با حرکات آمده || ۹- اولئک . . .: سورهٔ ۵۸ (المجادلة) آیهٔ ۲۲ || ملک ملک . . .: اشاره است بسورهٔ ۱ (الفاتحة) آیهٔ ۴ و سورهٔ ۴۰ (المؤمن) آیهٔ ۱۶ (در نسخه بدون حرکات آمده است) || ۱۱- نزل . . . : سورهٔ ۲۶ (الشعراء) آیهٔ ۱۹۳ الی ۱۹۴

وآنکه همه سیاه دیده است ، خفیّ غلبه کرده است . وصحو وسُکر از این دومعنی پدید آید ، و فنا را و بقا را اصل از اینجاست . درعین خفیّ عالم عدم بظهور آید، ودرعین سرّ عالم وجود ؛ واین هردو را بوجود مطلق راه نیست . امّا آنکه سخن نگفت وناپیدا شد، هنوز [ب]مکالمهٔ روح نرسیده است . اگر سخن گفتی، آن مقام را مبتدی شدی.

(۲۰) امّا آنکه دیده‌است که دایرهٔ قلب همه لون ذهب‌است ، سبب مجاهدت وکثرت ذکر مرضی که مطلوب است در نهاد نفس پدید آمده است ، ودرغایت صفا صفرتی بدوتعلّق گرفته . چون قلب بصیقل ذکر- إنّ لکلّ شیء صقالة وصقالةالقلوب ذکرالله - صقالت پذیرفته ، عکس صفرت نفس در جوهر قلب پدید آمده‌است ؛ در حالتی که جوهر نفس صافی بوده است ، برمثال ذهب در نظر آمده است . وگاه انوار صوم وصلوة ، که انوار سپید وصافیست ، برجوهر قلب تافته برمثال نقرهٔ صافی‌درنظر آمده است . هرچند در حکمت « الناس معادن‌کمعادن الذهب و الفضّة » اشارات بسیار است ، امّا این معنی یکی است ازآن اشارات . و چون نور ذکر قوّت گرفته‌است و بر جوهر نفس تافته و عکس در دایرهٔ قلب پدیدآمده ، عکس صورت چون مجرّد بود، ذهبی می‌دید ، و چون ملتبس شد بنور ذکر و اندکی ظلمت بشریّت با آن منضمّ، ظاهر اخضر نماید و باطن ذهبی .

(۲۱) امّا آنکه دایره تمام نمی گرفت وبردوام نمی‌بود واکنون‌تمام دایره می گیرد و بردوام است ، چون از غیم هویٰ بقیهٔ باشد،نسبت بدان قدر دایرهٔ قلب را حجاب کند ؛ وگاه باشدکه بواسطهٔ واردات ذکر آن بقیه در پرده بماند ، دایره تمام در نظر آید . چون اکثر اوقات دایره تمام درنظر می‌آید ، واردات ذکر است که زیادت شده است و غیم هوا را محجوب گردانیده . امّا آنکه اوّل سپید می‌نمود و منقطع شد و باز بسپیدی نقل کرد ، اشیای غیبی را نهایت وبدایت هست ، درنهایت رجوع کند ببدایت. اوّل نور سرّ است که براطواردل می‌تافته است و در پرده می‌رفته ؛ چون درآخر انوار

۷- صقالت : اصقالت L || ۱۸- پرده بماند : نرده نماندL

ذکر و فکر زیادت شد ، نور سرّ را ظهور زیادت شد . امّا آنکه نور اخضر گاه گاه کمتر می‌شود و ذهبی روشنتر ، نیکو است . از ظلمت بشریّت بسیار کمتر شده است و از صفاء سرّ نفس عکس یافته و عکس عکس در دایرهٔ قلب پدید آمده . امّا آنکه دایره بزرگتر می‌نماید ، چون صفا زیادت‌شود، دایره بزرگتر درنظر آید . امّا آنکه سپید است ، در سرّ صفا زیادت شده است . امّا آنکه این ساعت لون ذهبی وفضّه بردوام می‌تابد و لون فضّه در بیاض می تابد ، مرض در مزاج نفس زیادت شده است و صفا در سرّ . و بیاض وجه روح است . امّا آنکه در بیداری می بینند ، عین بصیرت است که بعین صورت متّصل شده است ؛ و آنکه اهل شرع اشارت کرده‌اند که در قیامت حقّ را بچشم سَر بینند ـ عزّ اسمه ـ از این سرّ است .

(۲۲) امّا آنکه باری «جمعه» در دایرهٔ قلب‌نقش بسته است و باری «عشق»، هرچند جمعه و عشق هریکٔ را از راه لفظ با دیگری تناسب نیست ، مع هذا هریکٔ‌را بحقیقت با دیگری نسبت هست ؛ بحکم تناسب معنی الجمعة والعشق در دایرهٔ قلب دیده است . و عشق جامع هموم‌است و جمعه اسم علم جوامع مجامع خیر ، یعنی هر تفرقه که در ظواهر اهل ایمان پدید آید ، جمعه آنرا مقام جمع ذاتی شود ، و هر تفرقه که در بواطن اهل سلوك از هموم و مقاصد پدید آید ، عشق آنرا مقام جمع شهودی شود . چنانکه جمعه در ظاهر حال مستجمع ذوات متفرّقه‌آمد ، عشق نیز درباطن احوال مستجمع هموم و مقاصد متفرّقه‌آمد . این نسبتی‌است ازراه اسامی . امّا نسبت ازراه حروف، هرحرفی از او متضمّن معانئی است که در ذات عشق و صفات معشوق است : عین جمعه عین عشق‌است، و جیم جمعه جیم جنونیست که در تحت حکم عشق است ، و میم جمعه میم مراد معشوق است ، و هاء جمعه هاء هدایت راه معشوق است . هیچ حرفی نیست از حروف ترکیب جمعه که برمعانئی که در ذات عشق وصفات معشوق [است] دلالت نمی کند . ازآن مناسبت برمحراب جامع کعبهٔ قلب‌هم‌نقش عشق و هم اسم جمعه بنورسرخ‌نوشته‌اند.

۲ـ ازظلمت L : گویا « آن ظلمت » صواب باشد ‖ ۶ ـ بیاض : بیان L ‖ ۲۲ ـ قلب : قلم L

چون کعبهٔ قلب را ازسبّ ظلمت هویٰ حجابی بوده است ، وازعالم تفرقه درپیش آسمان روحانیّت ابری از بشریّت افتاده ، از مقام جمع برقی لامع شده است و هتک حجاب کرده وآن نقوش‌را هربار باسم صفتی بازنموده . امّاآنکه بنور سرخ نوشته دیده‌است، نور سرخ نورعشق است ؛ و با نورناریّتی همراه‌است که هرچه غیرعشق ومعشوقست، همه را برهم سوزد.وعشق ناریّت از صفت وخاصیّت ذکر گرفته‌است،چنانکه‌اشارت نبویست : « إذاکان الغالب ذکری علی عبدی عَشِقَنی وعشقتُه » .

(۲۳) امّا آنکه «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم » نوشته دیده‌است ، باء « بسم‌الله» بابرحقست. الف مضمر محذوف در « بسم‌الله » الف اسلام است؛واختفاءالفیْن در « بسم‌الله» اشارت است بدانکه احدیّت در وجود اهل ایمان مختفی است . وآن سرّ وحدت‌است،واسلام در ذات اصلی پوشیده.مصطفی ـ علیه‌السلام ـ براین‌صفت این معنی بیرون داد: «المؤمنون کنفس واحدة والمسلم من سلم المسلمون من یده ولسانه » . سین « بسم‌الله » سین سلامت مرد است . میم « بسم‌الله » میم مراد است ، ومیم مضمر در وی میم مرید . میم مفردست و میم مرکّب . میم «بسم‌الله» بمجاورت اسم « الله » منفرد شد ، بصورت جمع رسید ، میم مراد شد . میم مرکّب از اسم «الله » در مقام بُعد افتاد ، بصورت تفرقه بیرون‌آمد، میم مرید شد ؛ زیرا که مرید طالب مرادست و طلب مقام تفرقه ، و مراد از غیر مجرّد است و تجرید سبب وصول . «تجوّع ترانی تجرّد تصل إلیّ » . و نقش « الله » عین ایمان است ، هم محلّ معرفت مجازی عوامّ ، و هم محلّ معرفت حقیقی خواصّ . « الرحمن » صفت رحمت حقّ است مستوی بر عرش قلب . « الرحیم » صفت مهربانی حقّ است بر بنده وصفت مهربانی بنده برحقّ و از بهر حقّ برغیر حقّ . امّا آنکه « الرحمن » را روشنتر دیده است ، « الرحمن » اسم خاصّ‌است ، « الرحیم» اسم مشترك ؛ واسم خاصّ منزّه است ازکدر اشتراك . امّاآنکه « بسم‌الله » بسیاهی نوشته دیده است ،معانئی که‌در سرّ اسامی است خالص نشده است . امّا آنکه ذهبی دیده است ، نور اسامی است که

۷ـ بابرحقست : کذا در L

بر حروف اسامی تافته است و ظاهر آنرا صِبغ مرادی داده . امّا آنکه سیاه دیده‌است در باطن حروف اسامی ، شرك اثنانیّت باقیست ، زیراکه انوار اسامی بظلمت بشریّت ممزوج بوده است ؛ نوری اخضر از وی پدید آمده است و برظاهر اسامی تافته ، تاچون آن نور در غایت لطافت بوده است ، ظاهر اسامی را لون ذهبی داده است .

(۲٤) آنکه دایره دیده است و درآن دایره دایرهای کوچك ، همه نوشته که « نعمة ربّی » ، امّا دایرهای [بزرگ] دوایر اطوار قلب است ، و دایرهای کوچك ، دوایر بروج اوصاف سالك . امّا آنکه درهردایره نوشته که « نعمة ربّی » ، « نعمة » نعمت معارف حقّ است ، یعنی هرصفتی مایهٔ استعداد عرفانی خاصّ‌است، وهرعرفانی نعمتی بی‌بدل . و او ـ ادام‌الله برکته ـ سلوك هریك‌را مستعدّ .

(۲۵) امّا آنکه پارهٔ دایره سیاه دید ودرآن پاره پارهٔ دایره از نور سپید بوده، و در سیاهی بسیاهی نوشته بود ، و ازآن این بیش فهم نشد که « اسم الله الاعظم » ؛ امّا آن دایرهٔ سیاه دایرهٔ طور خفیّ است . امّا آنکه برآن پارهٔ دایره نوری سپید بود، آن نور سپید اشعّهٔ است که از طور سرّ در روزنهٔ طور خفیّ تافته است . امّا آنکه در سیاهی بسیاهی چیزی نوشته بود ، در عالم فنا بقلم فنا بر لوح فناء الفناء احکام عالم عدم نوشته دیده است . امید است که او را بفناء الفناء راهی پدید آید ووجود موجودات را در عالم عدم مشاهده کند إن‌شاءالله تعالی . دلیل آنست که « اسم الله الاعظم » فهم کرده است ؛ و صیحهٔ « اه » نزدیک است بدین معنی ؛ و « اسم الله الاعظم » شهود سالك است ، و هرچه درآن شهود موجود یابد ، وجود آنرا بعد از شهود موجود یابد .

(۲٦) امّا آنکه « السلام علیك » نوشته دیده است، عالم شهود حقّ است .

(۲۷) امّا آنکه دیده‌است که در عقب این ضعیف می‌رفت [و] لوحی ازذهب ظاهر شد برآنجا نوشته که « السلام علیك ایّها النبیّ » ، دالّست برآنکه راهی که ازاین ضعیف گرفته است ، بهیچ بدعت آنرا مختلط نگردانیده است . امّاآن‌لوح ، لوح سیرت

۱۱- اسم الله : الاسم الله L || ۱٦- دلیل : + دلیل L

اوست ، وآنکه از ذهب‌است ، بحسن ارادت مزیّن شده است . امّا آنکه برآنجانوشته «السلام علیک ایّهاالنبیّ» ، اشارت بدانست : «الشیخ فی قومه کالنبیّ فی اُمّته» در مرآت سیرتش جمال داده است ودرصفای‌متابعتش مقامات‌شهودمصطفوی روی‌نموده. ۳
والله اعلم بالصواب !

II.

(۱) سؤال : « لو کان الدنیا دماً عبیطاً ما کان قوت المؤمن منها الّا حلال » چه معنی دارد ؟ چون دنیا همه حرام طلق بود ، مؤمن از دنیا چگونه حلال خورد ؟

(۲) جواب : در این سخن قائل را نظر براصل آفرینش و مقصود ظهور کنوز معرفت است .

(۳) مثال : اگر پادشاهی بندهٔ را بکاری نصب کندواورااستعدادی که آن کار را دربایست باشد ، بدهد و بگوید که این استعداد از بهر تحصیل این کار است و درغیر این باید که خرج نشود ، و اگر درغیر این صرف شود ، عاقبت ترا مؤاخذت باشد . چون استعداد را بنده در مطلوب پادشاه خرج کند و آن کار برقضیهٔ مشیّت او ساخته شود ، بنده مؤاخذ نشود ، بلکه مستحقّ خلعت و تشریف باشد .

(٤) چون مثال دانستی ، غرض برخوان و بدان که نفس چهار است : امّاره و لوّامه وملهمه ومطمئنّه . بهریک از این چهار صفتی تعلّق گیرد ، وآن صفات نیز چهارست: کفرست و شرکست ، اسلامست و ایمان . باز بهر یک از این صفات عملی از او پدید آید ، چون فساد وصلاح و سیّئه و حسنه ؛ و بنسبت هرصفت که درذات آن نفس پدید می‌آید ، رزق او همرنگ آن صفت می‌شود ؛ وارزاق نیز چهارست : حرامست وحلالست، مباحست و شبهه .

(٥) امّارگی در کافر حقیقت است و در مسلمان مجاز ، و لوّامگی در کافر مجازست و در مسلمان حقیقت ؛ و ملهمگی و مطمئنّگی مر مؤمن را خاصّ است . و در هرمقام از مقامات امّارگی و لوّامگی و ملهمگی و مطمئنّگی صفتی از صفات کفر و اسلام و شرك

و ایمان پدید می‌آید ، و در ظهور هر صفتی نوری و ظلمتی بذات و صفات مرد تعلّق می‌گیرد ، وازهرنوری وظلمتی طاعتی ومعصیتی پدید می‌شود ، وازهرطاعت ومعصیت قربی وبعدی ظاهرمی‌شود ، وازهرقرب وبعدضیقی درنفس وانشراح درصدرصورت می‌گیرد.

(۶) وارادت ازلی ازاین معنی وصولست بعالم معرفت. «کنتُ کنزاً مخفیاًفأردت [أن] أعرف فخلقتُ الخلق لأُعرف » . و وصول بعالم معرفت موقوفست بر اطمینان . چون نفس بمقام اطمینان رسید ، قدم در دایرهٔ معرفت نهاد و بمطلوب ازلی پیوست ، رزق حلال شد .

(۷) امّا اینجا بتفصیلی دیگر احتیاج است . معرفت از عمل پدید آید ، وعمل از سلوك صافی شود . تا عمل صافی نشود ، معرفت بظهور نیاید . « انّ اللّٰه‌تعالی طیّب لایقبل الّا الطیّب » . و تا معرفت بظهور نیاید ، نفس بمقام اطمینان نرسد .

(۸) باز آمدیم بشرح اربعات و تلفیق صفات بدان و بغیر و تباین ارزاق بسبب آن . در مقام امّارگی فساد از مرد در وجود آید ، وآن کفر مجازیست . رزق در این مقام صورت تحریم گیرد . ودرمقام لوّامگی سیّئه ازاوصادر شود ، وآن شرك مجازیست . رزق در او حکم شبهت دارد . و در مقام ملهمگی حسنه ازاو پدید آید ، وآن وصولست باسلام حقیقی . رزق در او مباح افتد . و در مقام مطمئنگی صلاح روی دهد ، و آن وصولست بایمان حقیقی . رزق دراو حلال شود .

(۹) باز هرنفسی را از این نفوس اربعه صورتیست وحقیقتی . تا ازصورت و حقیقت آن عبور نکنند ، صفتی که درآن مقام پدیدآید ، آن صفت اورا حقیقت نشود . مثلا اگر ازظاهرامّارگی عبورکند و درحقیقت آن نماند ، امّارگی ازاو بیفتد درصورت ، و حکم لوّامگی گیرد در حقیقت ؛ وچون ازصورت لوّامگی عبور کند ودرحقیقت [آن] نماند ، درصورت حکم لوّامگی از او برخیزد و حکم ملهمگی گیرد درحقیقت ؛ و چون از صورت ملهمگی عبور کند و در حقیقت آن نماند ، درصورت حکم ملهمگی ازاوبرخیزد

۲ - پدید : نادید L

وحکم مطمئنـّگی گیرد درحقیقت .

(۱۰) وچون ازحقیقت ملهمگی عبور کند، درمقام اطمینانابتدای نزول معرفت است . ووصول بعالم حقیقت و خالقیّت که مفضی است بخلقیّت ، از منشأ ارادت است ، و ارادت در خلقیت از بهر تحصیل معرفت ، و معرفت مبنی است برطاعت ، و طاعت مبنی است بر عبادت ، و عبادت مبنی است برعبودیّت ، وعبودیّت از بهر تکمیل عبدیّت است . و این مجموع را بنا بر قوام قوت قالب است ، وقوام قوت قالب موقوفست بررزق ، و رزق در اصل آفرینش استعداد راه معرفتست . چون بنده فرع را باصل رساند و بر وفق مراد مولای حقیقی بقدم بندگی در راه عبودیّت بمقام عبدیّت رسد ، از عهدهٔ کار بیرون آید ، رزق بر وی حلال شود .

(۱۱) امّا نپنداری که این معنی بخیال توتعلّق دارد ، تا از سرخیال بازی گوئی : من بمقام اطمینان رسیده‌ام ! بسیار صدّیقان خون پالودند و از این معنی بوئی ندیدند ! شرعست دست آویز این کار، وبوسه‌دادن برعتبهٔ متابعت محمّد درساعتی بجان صدبار، علیه‌الصلوة والسلام !

۱۰- بازی : + بازی L || ۱۲- بجان : غیر واضح در L

III.

(١) التمس منّى احداخوانى فى الدين، مع تعمّقه فى علم اليقين، تبرّكاً أن اشرح فى بعض كلمات المشايخ فى السماع. اذوقع نظرى على صدق نيّته، فاستخرتُ الله تعالى وتوكّلت عليه و توجّهت اليه وكتبت ما فتح الله علىّ فى هذا الفنّ وقلت :

(٢) بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمدلله ربّ العالمين ، والصلوة والسلام على محمّد وآله اجمعين ! الجواب ، وبالله التوفيق ، عن قول بعضهم ، انّه قال : « السماع شوق وتوق وذوق ، فإذا قطع هذه المقامات يصل الى مقام المحاسبة ، فاذا قطع مقام المحاسبة يصل الى مقام المراقبة ، فاذا قطع مقام المراقبة يصل الى مقام المناسبة ، فاذا قطع مقام المناسبة يصل الى مقام المشاهدة ، فاذا قطع مقام المشاهدة يصل الى مقام يطلبه السماع وهو يفرّ منه » .

(٣) امّا قوله « السماع شوق وتوق وذوق » ، معناه : السماع عبارة عن معنى لطيف ، فإنّه مشوّق للمحبّ الى من يشتاق اليه ؛ فاذا سمع المشتاق قولاً موزوناً مزيّناً بحسن الصوت ، يفهم منه ذكر اوصاف المحبوب ، فيغلب عليه بذلك ذكره ، ويشوّقه اليه من جهة انّه يجد به دون المشاهدة ، كما ورد به الخبر حكايةً عن الله: « إذا كان الغالب ذكرى على عبدى عشقنى وعشقته » . فالمريد السالك فى تلك الحالة يحتاج الى السماع ، لأنّ الشوق والعشق داخل فى اطوار قلبه ساكن فى سرّ سرّه ، فيحتاج الشوق والعشق الى مهيّج ومشوّق . فلهذا قال « السماع شوق وتوق وذوق » ، اى السماع مُظهِره ومَظهَره.

٧- المحاسبة (دودفعه): المراقبة L || ٨- المراقبة (دودفعه): المحاسبة L (تصحيح قياسى از فصل ٥٠٩ جواب اسفراينى) . || ١٦ - داخل ... ساكن : كذا در L

(٤) امّا قوله « فاذا قطع هذه المقامات » ، والمراد بهذه المقامات اى الاوصاف الفاترة فيه ، فانبعاثها يحتاج الى مذكّر خارجىّ ؛ فينبغى ان يسلك السالك هذه المسالك بقطع مفاوز اوصافه النفسانيّة ، حتّى يصل الى شوق لازم وعشق دائم لاينفكّ منه ابدا.

(٥) امّا قوله « فاذا قطع هذه المقامات يصل الى مقام المحاسبة » ، المحاسبة هيٰهنا ليست بمناسبة فى لسان القوم ، لأنّ المحاسبة مرتبة من مراتب التوبة . فلهذا قد ذكرها القوم بعد مقام التوبة وأرادوا بها محاسبة النفس . ومحاسبة النفس عبارة عن تلافى مافاته من الايّام السالفة بالاعمال الصالحة و تعاتب نفسه على الاوقات الماضية و بطالتها فى الحال الحاضرة برجحان العمل على البطالة واستيفاء الدرجات العالية فى الآخرة ، كما نطق به القرآن: «يَاأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا ٱتَّقُوا ٱللهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَاقَدَّمَتْ لِغَدٍ » . وقال النبىّ ، عليه السلام : « حاسبوا انفسكم قبل أن تحاسبوا » . فالمحاسب فى تلك الحالة ينبغى أن لايضع ميزان وقته عن يده ويزن بميزان وقته ما قد فاته من الايّام السالفة فى حاضر وقته من حيث لايفوته شىء من الوقت الحاضر؛ وليعلم انّه لوفاته شىء من حاضر وقته بسبب استدراك ما قد سلف ، فانّه خسران عظيم وغبن فاحش ، فيخاف عند ذلك من عقاب الله بسبب خسرانه . ولواستدرك ما فى حاضر الوقت مع فائته ، صار ميزان الاعمال الفائتة والحاضرة متساويًا ، فيعلم فى تلك الحالة انّه فى برزخ . ولو استدرك ما فى الوقت الحاضر وما قد سلف وما فى المستقبل ، فله ولا عليه . وهذه المراتب دون مرتبة الشوق ؛ فلذلك قلت ليست بمناسبة ، لأنّ الشوق اعلى درجة من المحاسبة .

(٦) فيدلّ على انّ القائل اراد بالمحاسبة رعاية الخواطر . يعنى انّ المشتاق فى مقام الشوق والتوق والذوق يميّز بين الشوق والذوق والمشتاق والمشتاق اليه ؛ فحينئذ لايقدر أن يتوجّه الى القبلة الوحدانيّة او يطوف حول الكعبة الفردانيّة ، لانّ تراجمه فى هذه المقامات خواطر ثلاثة : خاطر قلبىّ و ملكىّ و رحمانىّ . فخاطر القلب يتولّد منه الاحسان ، ثمّ يتولّد منه الشوق والتوق والذوق ، لانّه مشابه بالرؤية ، كما اشار به ، عليه السلام :

٣- مفاوز : مغاور L || ٧- الايام : الانام L || ٩- سورة ٥٩ (الحشر) آية ١٨ || ١٧ - درجة : درجات L

«الاحسان ان تعبدالله كأنّك تراه» . وخاطر الملك يتولّد منه الخير و البرّ ، كما نطق به النبيّ ، صلّى الله عليه وسلّم : «امّا لمّة الملك ، فايعاد بالخير وتكذيب بالشرّ» . فحسنات الابرار عندالمقرّبين سيّئات ، كما ذكر ، «حسنات الابرار سيّئات المقرّبين» .

(٧) فينبغى للسالك السائر أن يراعى هذه الخواطر الثلاثة والمحاسبة بينها ؛ فان كان خاطر الملك والقلب غالبا على خاطر الرحمن ، فيعلم انّه يخوض فى سواحل بحر الإيمان ولا يصل الى حقيقتها ، فعليه أن يجاهد نفسه بنفى هذين الخاطرين ، اعنى القلب والملك، لانّهما يبعثان من عالم الحديث ، وخاطر الرحمن ينزل من عالم الحقّ ، سبحانه وتعالى. فلهذا وجب على السالك نفيهما ؛ والخاطر الرحمانى لايدخل تحت حكم النفى . فاذا عبر السالك عن مقام الملكيّة والقلبيّة، يصل الى حقيقة الايمان ، ولا يقدر أن يتصرّف فى القلب غير الله، تعالى ، ولا يعارضه شىء من الخواطر، كما اشار به النبىّ ، صلّى الله عليه وسلّم : «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلّبها كيف يشاء» ، لانّ الايمان عبارة عن امن القلب عن ذكر ما سوى الربّ ، سبحانه وتعالى .

(٨) و امّا قوله «فاذا قطع مقام المحاسبة يصل الى مقام المراقبة» ، فاذا دخل السيّار فى قصر صدره وقعد على سرير سرّه بالمراقبة وتوجّه بقوّة انوار الاذكار الفردانيّة وافكار اسرار الصمدانيّة إلى القبلة الوحدانيّة ويراقب مراقباً للتنزّلات الواردة من الجهة الربّانيّة الرحمانيّة ، فحينئذ تتمكّن الخواطر الرحمانيّة فى سرائر الروحانيّة، حتّى يقعد سلطان الحقّ ، سبحانه وتعالى ، على سرير سرّه .

(٩) «ثمّ يعبر عنها ويصل الى مقام المناسبة» ، يعنى انّ الله، تعالى، يفتح على السيّار فى هذا المقام ابواب مفارق اسرار حقائق العبديّة ودقائق انوار العظمة الالوهيّة، فيناسب بين العبديّة والربوبيّة ، فلا يجد بينهما مناسبةً ، لانّه يجد العبديّة فى كمال الدناءة وغاية الذلّة ويجد الالٰهيّة فى كمال العظمة وغاية العزّة ، فيستحىّ السيّار أن يقوم بين يدى الله من عدم النسبة بينهما ؛ واىّ نسبة بين العبد الذليل والربّ الجليل ! فيتحيّر فى هذا المقام ،

١٤- سرير : سرده L || ١٦- فحينئذ تتمكن : وحينئذ تتمكن L

لا يقدر ان يقعد عن الخدمة او يدخل فيها . فينبغى ان يجاهد نفسه بالعبور عنه .

(١٠) فاذا قطع هذا المقام، يصل الى مقام المشاهدة ؛ فيستريح فى الوقت ، لانّ النظر الذى ينظر السيّار به الى العبديّة فى العبودية ، فنى فى شهود الله، تعالى ؛ فيشاهد الله، تعالى ، دائماً مستمرّاً ، ويستفيد من مشاهدته بالواردات الغيبيّة وانواع التجلّيات الالٰهيّة على حسب الصفات التى وصف الله، تعالى ، بها ذاته ، حتّى يصل سيره من معرفة الصفات الى الذات .

(١١) فيقطع طريق المشاهدة الى مقام الرؤية التى عبّر عنها القائل [بقوله] « الى مقام يطلبه السماع وهو يفرّ منه » ، معناه : اذا وصل السيّار الى مقام الرؤية ، فلا يدخل فى مقامه داخل ، لا الشوق ولا الذوق ولا المحاسبة ولا المناسبة ولا المراقبة ولا الشهود ولا الحضور ولا غير ذلك . ففى هذا المقام يطلبه السماع وهو يفرّ منه ، لانّ السماع مرتبته مرتبة نازلة بالنسبة الى الرؤية . فاذا سمع السيّار السماع فى هذا المقام ، يفرّ ويصعد الى مرتبة الرؤية ، فحينئذ السماع يطلبه و يروم منه أن ينزل الى مرتبة المشاهدة ، وهو يفرّ ويصعد اعلى درجة ، حتّى يصعد مقاماً لا يصل السماع اليه ولا يمكن أن يصعد درجته ولا يقدر أن يرتقى مرتبته ، لانّه فارّ من العالم الحسّى السفلى صاعداً الى عالم العلىّ العلوى .

(١٢) وهذا قريب الى قول من قال « وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ » . فانّ لى فى هذا المقام نكتة من نكت السماع : كنت بخراسان فى بلدة يقال لها اسفرائين . فاجتمع جماعة من الاخوان على السماع . ثمّ غنّى المغنّى ، فوجدتُ نفسى بانّها قد ضاعت ، وأنا كنت اطلبها ، فما وجدتها ؛ والسماع يطلبنى اليه . فيفرّ المعنى الضائع عن السماع ، و يرتقى دائماً الى اعلى درجة . ثمّ رأيت قد ضاع منّى المعنى الذى يطلبها ، وانا كنت عالماً بضياعهما ؛ والسماع يصعد الى المعنى الفارّ عنه . ثمّ رأيت قد ضاع العلم الذى يدرك به ضياعهما ، حتّى ارتقيت الى مقام لا يصعد السماع فيه ولا يصل اليه ، من شدّة المباينة التى كانت بينهما . ثمّ وجدت معنى مخبراً عن المباينة كما بين اعلى العلّيين

١٥،١٦- سورهٔ ٢٧ (النمل) آيهٔ ٨٨ (اشاره است بروايتى از جنيد)

وأسفل السافلين ، فكنت فى تلك الحالة ماشاء الله . ثمّ سكت المغنّى زمانًا طويلاً ، فحدّث محدّث من اهل الجمع ، فصدر عنّى ذكر «لااله الاّ الله» بأعلى صوت ، ثمّ قمت بلا انا وقعدت على رقبة احد من اخوانى ، فوجدت نفسى وانا كنت كما كنت ، وجرى على لسانى هذه الكلمات : بيت :

بوالعجب كارى بود اين كارعشق   بى محابا سر برد عيّار عشق
صدهزاران جان بيك جو مى خرند   اى سليم القلب در بازار عشق

و صلّى الله على سيّدنا المختار محمّد وآله اجمعين !

(١٣) وكذلك قول ممشاد الدينورى ، قدّس الله سرّه ، انّه قال : «السماع يصلح لقوم حكموا على نفوسهم حتّى فنيت حظوظهم فكنسوا بارواحهم المزابل» .

(١٤) قلت ، وبالله التوفيق : السماع ليس لمن بقى له بقيّة من بقايا نفسه ، لانّ المستمع عند استماع القول يفهم المعانى المتضمّنة فى طىّ الكلام ، فيرد بها على قلبه واردات غيبيّة ، فيجد بها لذّةً فى القلب و طيبةً فى النفس و حضوراً فى السرّ ؛ فإن بقى له فى تلك الحالة بقيّة من بقايا نفسه ، فعليه أن يلزم نفسه عن الدخول فى السماع عند نظر الاغيار اليه حذرًا عن الاشراف على وقوع نظرهم عليه ، لانّ النفس حينئذ تستوفى بتلك البقيّة النفسانيّة حظوظها من حيث لايشعر بها صاحبها ؛ فانّ الشيطان يحكم على من بقى له بقيّة من الحظوظ النفسانيّة ، ولو مثقال ذرّة ، لانّ العبد لا يدخل فى مقام العبديّة المختصّة بالله ، تعالى ، بتلك البقيّة ، كما اشار به ، عزّ وجلّ : «إنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ» . معناه انّ الله تعالى ، يعلم بعلمه القديم انّ الشيطان لايقدر ان يتسلّط على ابن آدم الاّ بوسيلة النفس ؛ فاذا فنيت ، فليس له عليه سلطان . فلهذا قال : «السماع يصلح لقوم حكموا على نفوسهم حتّى فنيت حظوظهم» ، لانّ السيّار لا يزال يحكم على العدوّ ، اعنى النفس ، بسبب القوّة الروحانيّة التى تنزل عليه من التأييد الربّانى الرحمانى ، حتّى تطمئنّ ؛ فاذا اطمأنّت ، اتّصفت بصفة القلبيّة الروحانيّة . الا ترى انّ الله ، تعالى ، قد وصفها

٥،٦- بحر رمل || ١٧- سورة ١٥ (الحجر) آية ٤٢ وسورة ١٧ (الاسراء) آية ٦٥

بصفة القابيّة، حيث خاطبها «يَا أَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ» ! فالاطمئنان صفة القلب على الحقيقة، [ل]قوله، تعالى: «أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ». فانّها كانت فى الاوّل نفساً غير مطمئنّة؛ فاذا اطمأنّت، انقلبت وأقبلت على الله، «رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً»، فصارت قلباً. فحينئذ يستعدّ السائر فى تلك الحالة أن يتجلّى الله له؛ فاذا تجلّى له، خضع له وخشع، وفنيت فيه الحظوظ النفسانيّة بالكلّية؛ فان سمع، سمع بالله وعن الله، و ان تحرّك، تحرّك [عن] الله و بالله، كما جاء فى الخبر، حكايةً عن الله، تعالى: «فبى يسمع وبى ينطق وبى يبصر».

(۱۵) امّا قوله «كنسوا بارواحهم المزابل»، يعنى بسبب قوّة غلبات الانوار الروحانيّة والواردات الرحمانيّة الربّانيّة تكنس مزابل الوجود البشرىّ عن دنس الشرك الخفىّ وخبائث الانانيّة الشيطانيّة والاوصاف الخسيسة الخبيثة النفسانيّة، لانّ الاجساد عند عدم سلطان الحقيقة وقدم الاجتهاد فى ميادن الطريقة والغوص فى بحار المعرفة وانوار تنزّلات العلوم اللدنّيّة وحقائق الاسرار الالوهيّة مزابل؛ فلمّا تنوّرت الاجساد بالانوار الروحانيّة وتشعشعت بلوائح لمعات الواردات الغيبيّة وتلمّعت بلوامع التجلّيات المتواترة الالوهيّة، تصير معدناً للمعارف الربّانيّة، كما ذكر عن بعضهم انّه قال: «كانوا يلبسون الخرق على الدرز فصاروا يكنسون على المزابل». وصلّى الله على محمّد و آله اجمعين ! ربّ اختم بالخير !

۱- سورهٔ ۸۹ (الفجر) آيهٔ ۲۷ || ۲- سورهٔ ۱۳ (الرعد) آيهٔ ۲۸ || ۳- سورهٔ ۸۹ (الفجر) آيهٔ ۲۷ || ۱۵- يكنسون: يلبسون L || الدرز: الدرر L

IV.

(١) بسم‌الله الرحمن الرحیم . در خواب دیده است که در باغی بود ، و دیوار باغ از سنگ ، و بیک سو کوهی قوی بلند ، و براسپی تازی بلند نشسته ، و می‌خواهد که براسپ بالای آن کوه رود . چون نزدیک رسید ، مثل دیواری دید ، و بر آنجا نمی‌تواند رفت . طیری و کاغذی رسید ، شکل الفی سیاه بروی براین شکل : - چون هر دو سر کاغذ از یکدیگر باز کشید ، از میان پیدا شد که « هو الله لا اله الا له » ؛ و در آن موضع شیخی از بندگان حقّ را دید . والسلام ، ربّ اختم بالخیر !

(٢) جواب خواب اوّل برقاعدهٔ معبّر تعبیر کرد ؛ آنگاه متوجّه شد بتفسیر معنی ، ربّ یسّر !

(٣) باغ بتعبیر معبّر مجمع سرور و فرح است . و اگر در باغ اشجار و اثمار بوده است ، دلالت کند براموال حلال و کثرت خدم و حشم . شخصی در این معنی مثنوی گفته است ، شعر :

وفسّر الاشجار بالرجال والثمر الکثیر بالاموال

(٤) امّا دیوار که از سنگ است ، دلیل آنست که آن سرور و فرح را مانعی و منازعی نیست ، چو حصین است از حصا .

(٥) امّا رکوب فرس ، عزّ است و مال و جاه ، و براعدا دست یافتن . قال الله ، تعالی : « وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ ٱللهِ وَعَدُوَّكُمْ » . وقال النبیّ ، علیه السلام : « الخیر معقود بنواصی الخیل : ظهورها عزّ و بطونها کنز » .

---

٥ - براین شکل : در نسخه اینجا صورت الفی بزرگ خوابیده نقش کشیده شده است || ١٣ - بحر رجز || ١٧ ، ١٨ - سورهٔ ٨ (الانفال) آیهٔ ٦٢/٦٠

(۶) امّا کوه، جناب مردی بزرگ باشد، زیرا که در قرآن آمده است «وَ ٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا»، و اوتاد مردان حقّ‌اند که قوام عالم‌اند. هرچند بر آنجا نتوانست رفت، امّا چون همّت مصروف بود که بر آنجا رود، از همّت او بی نصیب نباشد.

(۷) امّا طیر و مکتوب • دلالت می کند که رسولی از پیش پادشاه ـ خلّدملکه ـ برسد وایشانرا از آن سروری حاصل شود. قوله‌تعالی: «إِنِّی أُلْقِیَ إِلَیَّ کِتَابٌ کَرِیمٌ إِنَّهُ مِنْ سُلَیْمَانَ وَ إِنَّهُ بِسْمِ ٱللّٰهِ ٱلرَّحْمٰنِ ٱلرَّحِیمِ».

(۸) آمدیم بتفسیر معنی که مناسب است باهل معرفت:

(۹) امّا باغ، باغ قلب صاحب واقعه است.

(۱۰) امّا کوه، کوه اهوای نفس است.

(۱۱) و اسپ، اسپ همّت است، و بلندی اسپ برعلوهمّت ورفعت دلالت کند.

(۱۲) امّا طیر، طیر هدایت حقّ است.

(۱۳) در باغ اگر اشجار و اثمار بوده است، و نزاهت و طراوت دیده، دلالت کند که دل ازانوار طاعت واثمار ذکرحظّی دارد. و اگر خالی بوده‌است، ازاین‌معنی جهد باید کرد، تااشجار طاعت بنشاند، و بآب ذکرآنرا تربیت دهد، تا اثمار معارف بهره دهد.

(۱۴) امّا دیوار باغ که از سنگ دیده است، صورت محکمی وصلابت دین و یقین صاحب واقعه است. و اگر سنگ صافی و شفّاف دیده است، یقین ودین‌ازریب و هوای نفس و فریب شیطان خالی است، و اگرکثیف دیده است، سبب القای نفس وشیطان ریب و فریبی بدان راه می‌یابد. امّا نفس دین و یقین در اصل فطرت محکم افتاده است، الحمدلله.

(۱۵) امّا سیاهی برشکل صورت الف، صورت الف صورت فردانیّت حقّ

۱،۲- سورهٔ ۷۸ (النبأ) آیهٔ ۷ || ۵،۶- سورهٔ ۲۷ (النمل) آیهٔ ۲۹

است . « کان الله ولم یکن معه شیء » . امّا سیاهی درالف ، صورت ذات و صفات را بحقیقت کمال باز نموده است ، زیرا که کمال صفتی است که زیادت و نقصان قبول نکند و تغییر و تبدیل بدو راه نیابد . واز الوان هیچ لون نیست که بخلاف لون خود لونی قبول نکند مگر لون سیاه . جمیع الوان ناقص افتاده‌اند ، و کمال الوان در لون سیاه جمع شده است . دلیل برآنکه او را تحوّل نیست وتغییر وتبدیل بدو راه ندارد ، بلکه بریک صفت مفرد است : هرلون که بدو رسد ، لون او گیرد ، واو بهیچ لون مغیّر نگردد ؛ اوست که درکمال قرار دارد . نفس مشابهت و مشاکلت سیاهی درصورت الف ازبهر تعریف حقیقت کمال الٰهیت است ؛ امّا صورت الف نسبت بحق ّ صورت فردانیّت است ، و نسبت ببنده صورت استقامت ، چه که الف فرد است ومستقیم . تمامت حروف بالف پیوندد و الف بهیچ متّصل نشود حقیقةً ، و هرچه از حروف و اشکال بدو پیوندد ، همه‌را قبول کند واو ازصورت وصفت اصلی خود متغیّر نگردد ، چه در ذوات حروف اوست که مفرد افتاده است و یکتا . هرچند چند حروف از این حروف موصوف‌اند بدین صفت ، مثل را و دال و واو ، امّا هریک در هیئت خود حکم اثنانیّت دارند . الف است[که] یکتا افتاده است ومستقیم . پس نفس الف صورت وحدت است ، و سرّ وحدت در طیّ او ودیعت ، وکمال توجّه بعالم وحدت صفت استقامت است ؛ و سرّ توحید ، که حقیقت ایمان عبارت ازآن است ، در مقام استقامت ظاهر شود .

(۱٦) چون هردو سرکاغذرا ، که صورت الف است ، ازیکدیگر باز کشیدند ، سرّتوحید ، که حقیقت ایمان است ، درصورت وحدت و توحید ظاهرشد . امّا چون کمال توجّه بوحدت ، که مقام استقامت است ، حاصل نیست ، و وجود استقامت ، که انوار توحید در او پرتو می‌اندازد ، مفقود است ، هموم مرد متشعّب شده و مسله را ، که در سرّ الف احدیّت ودیعت است ، قلب کرده و « لااله » را ، که آلههٔ منفی عبارت ازآن است ، بجای اثبات نهاده و « الله » مثبت را در موضع نفی بازنموده براین صورت : هوالله

۱٤ـ نفس L: شاید « نقش » صواب باشد || ۲۰ـ مسله را L: شاید « هیلله را » صواب باشد

لا الله الا له . و مصطفی ـ علیه‌السلام ـ اشارت بدین معنی گفت : « شیّبتنی سورة هود و اخواتها » ، و در مقام مناجات می‌گفت : « اللّهمّ اجعل همّی همًّا واحدًا » ، وفرمود که « من تشعّب همومه لایبال الله فی ایّ وادٍ اهلکه » . در میان « لا » و « اله » الفی درمی‌باید . انعدام الف درآن موقع اشارتیست بعدم استقامت . سبحان الله ، چه شریف علمی‌است علم معارف حقّ ـ عزّ اسمه ـ و چه اشارتها در طیّ حروف واشکال غیبی ، که دراین عالم باهل معرفت می‌نماید ! اسم « هو » مرکّبست از ها و واو ؛ ها های « الله » است وواو وحدت. خواستند که الف ولام ازالله حذف کنند ، گفتند: « لَاإِلٰـهَ إِلَّا هُوَ » . ها اشارت بالٰـهیّتست و واو اشارت بوحدت .

(۱۷) اماطیر ، صورت هدایت‌است ، که « المرء یطیر بهمّته کالطائر یطیر بجناحیه » . در این صورت بصفت هدایت باز نمود ، که مرغ ایمان درغیر مقصد طیران می‌کند.

(۱۸) امّا شیخ که دیده است ، بندهٔ از بندگان حقّ را ـ عزّ اسمه ـ همّت با ایشان است ، و در حمایت همّت اواند . مبارك باد !

(۱۹) امّا این واقعه نه از بهر خدمت ایشان نموده‌اند فحسب ، بلکه ایشانرا خاصّ و خلق را عامّ است . آینهٔ سیرت ایشانرا آینهٔ صور احوال خلق نهاده‌اند ، و خللی که درتمامت نفوس ناطقه در حقایق ایمان و دقایق استقامت اسلام واقع شده ، باز نموده . و این زلل وخللی تخصیص بحکّام وقت راجع است ، زیراکه زمام دواعی خلق در دست دواعی صلاح وفساد حاکم هربلاد است ، « الناس علی دین ملوکهم » . طرف خلق را ، که حکم آلهه دارد و در معرض نفی است ، در باطن تمکّن داده‌اند ، وطرف حقّ را ، که حکم اثبات دارد ، در معرض نفی فروآورده ، ومی گویند « لااله الّاالله » و « اَللّٰهُ لَا إِلٰـهَ إِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّومُ » ، وچون معنی منافی کلمه افتاده است ، نقش کلمه‌را نسبت بقائل درصورت مذکورباز نموده‌اند . باید که حکّام وقت هشیار شوند وحقیقت

۹ـ هدایت : درحاشیهٔ L اصلاح شده و در خود متن روشن نوشته نیست ، و شاید « همت » صواب باشد || ۲۰و۲۱ـ سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۲۵۵/۲۵۶

کلمهٔ «لااِلـٰه الّا الله» را در خود بجویند و بمجرّد صورت قانع نشوند ، که ناقد بصیر است ، در قیامت نقد قلب را در سوق سعادت بمیزان سلامت بسنجد . «ان ّالله طیّب لا یقبل الّا الطیّب» . و وقوع صورت دالّست بر معنی واقع ، یعنی از بهر مردار دنیا حقوق کلمهٔ «لااِلـٰه الّاالله» فروگذاشته‌اند وخوف وخشیت حق ّ را ـ عزّاسمه ـ باخوف و خشیت خلق دربدل داده وفروج اهل «لااِلـٰه الّاالله» را ، که بحقیقت حرم حق ّاند، در موقع بیع گذاشته ، لابل در معرض مسترداد آورده ، و می گویند : «لااله الّاالله» . لاجرم معنی باصورت وصورت بامعنی راست نمی‌افتد ، و درمعنی چنانکه هست نقش کلمه را می نمایند . زفان حال از حضرت عزّت با جان هر یکی از بندگان این خطاب می کند بیت :

بیا بر کوی تا از من چه دیدی که رفتی برسرم بازی گزیدی

(۲۰) هر مال و جاه که در راه و رضای حق ّ باخته نشود ، بچه کار باز آید ! چه جاه و مال بنده را عاریت است ـ «العبد وما یملکه لمولاه» ، لا بل او عین نفس خویش رامالک نیست وعین اوملک افتاده‌است ـ «إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ» . هرتصرّف درمال وجاه که نه‌موافق رضای حق ّ افتد، حکم خسران گیرد ، و خسران حرمان ابدی‌شود. غرض آنکه نظراز خلق منقطع گردانندوبحق ّ واثق‌باشند وغیرت دین‌را درباطن‌حرکت دهند بامرمعروف‌ونهی‌منکر. «احفظ الله یحفظک ، احفظ الله تجده امامک» . ضمان حشیش وخمر را کلّی درمعرض دفع باید انداخت ؛ و اگرنه ، شومی این بجائی برسد که فروج مردم داخل ضمان شود، و چندانکه‌این‌سنّت شوم می‌ماند، گناه‌تمامت مفسدان بجمع بدیشان عاید وعذاب لاحق می شود . «من سن ّ سنه سیّئة کان علیه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غیر ان ینقص من اوزارهم شیء» .

۱۰ـ بحرهزج (درمصراع دوم خط بدون نقطه ها آمده) ‖ ۱۴،۱۳ ـ سورهٔ ۹ (التوبة) آیهٔ ۱۱۲/۱۱۱ ‖ ۱۸،۱۷ ـ ضمان L : گویا بمعنی ضمانت استعمال شده است .

(۲۱) فی‌الجمله ، بر شیخ اسلام جمال‌الدوله والدین است ـ احسن‌الله توفیقه ـ که این قدر ضمان برخود گیرد و نگذارد که این معنی منتشر شود و تدارك نپذیرد . دنیا را فدای راه حقّ کردن خسارت نباشد ؛ ویقین واثق که بمجرّد نیّت‌صادق این کار برآید و دنیا و دین در حفظ و امان بماند وحقّ راضی شود . و چون حقّ راضی شد، پادشاه را ـ خلّد الله ملکه ـ راضی گرداند . قال النبیّ ، علیه‌السلام : « من طلب رضی الناس بسخط‌الله، سخط‌الله علیه واسخط علیه الناس ، و من طلب رضی‌الله بسخط‌الناس، رضی‌الله عنه و ارضی عنه الناس » . ودراین معنی مدد ایشان باید . والسلام ، وصلّی‌الله‌علی‌محمّد وآله اجمعین !

۲ – منتشر: مبتسر L ، وشاید «متیسر» خوانده می شود

V.

(١) بسم الله الرحمن الرحيم . سألنى سائل عن قول رسول الله ، صلّى الله عليه وسلّم ، حاكياً عن ربّ العزّة ، تعالى ، قال : « قال الله ، عزّوجلّ : لا الـٰه الّا الله حصنى ، فمن دخل حصنى امن من عذابى » . فمن الداخل فيه ومن الخارج عنه ، وهل للداخل فيه علامة فى الحقيقة وللخارج عنه علامة ؟

(٢) الجواب ، وبالله التوفيق : فخذ ، ايّها السائل ، من حقيقة الكلمة صورتها ، واعلم انّ لها نهاية وبداية . ثمّ ارفع قدم الجحود من مركز الانكار وضعه فى دائرة الصدق والاقرار ، حتّى لاتقع فى ورطة الحرمان ولا يمنعك من فوائد الايقان !

(٣) امّا حرف « لا » للنفى ، فهو بوّاب على باب حصن الكلمة ، حتّى يمنع كلّ داخل يريد أن يدخل فيه سوى ذكر الله ، تعالى .

(٤) امّا لفظ « اله » ، فهو سدّ لابواب اصنام الآلهة المنفيّة النفسانيّة والالقاوات الشيطانيّة . امّا « الف » الاله ، فهو مفتاح باب حصن الكلمة ، ليغلق به باب الاثنينيّة ويفتح به باب الاحديّة الوحدانيّة . امّا « هاء » الاله ، فهو هاء الآلهة المنفيّة ومبعث التسويلات النفسانيّة و التسويفات الشيطانيّة ، لانّها غير المراد . فهى منفيّة الطريقة والشريعة والحقيقة فى جميع الاحوال صورةً ومعنًى ، لانّه ما عُبد صنم على وجه الارض اخبث من الهوى . فلهذا أمر بنفى الاصنام وماسوى الله كلّها بحرف النفى ، وهو « لا الـٰه » ، ويثبت الواحد الاحد بحرف الاثبات ، وهو « الّا الله » ، لانّ الاثبات بعد النفى يقتضى

١٠- ذكر آ : — ب || ١٢و١٣- به (دودفعه) ب : — آ || الاحدية الوحدانية آ : الوحدانية الاحدية ب || ١٧- الاحد آ : + الصمد ب

الحصر. فلهذا سُمّيت الكلمة كلمة التوحيد . امّا دائرة « هاء » الالٰه ، فانّها ختم باب الحصن لدفع الاغيار ومنع الافكار والاذكار التى التى الشيطان فى امنيّة الدار، لدفع غبار الكفر وكدر الشرك عن باب حصن الكلمة من حيث لايدخل فيها سوى ذكر الله، تعالى ، لانّ ظهور تنوّع الاذكار واختلاف الافكار كلّ واحد منها فى سبيل السالك السيّار يصير قبلةً وصنمًا ويصرفه عن القبلة الوحدانية الاحديّة .

(٥) امّا لفظ « الّا » ، فهو باب حصن الكلمة . فمن دخل فيه بلامنازع سوى الله، وصل الى المراد ؛ و من أدخل معه سواه ، اشرك فى الحقيقة .

(٦) وامّا لفظ « الله » ، فهو مركّب من الالفين و اللامين و الهاء ، الف منفصل عنه والف متّصل به . فالالف المنفصل عنه ، فهو الف الازل ، لانّ الازل منفصل عن الاكوان ؛ والالف المتّصل به ، فهو الف الابد ، لانّ الاكوان داخلة فى الابد. ومابين اللام والالف المتّصل به ، مدّ ممدود من الازل إلى الابد ، وفيه احوال واسرار تخرس الالسنة عن بيانها وتعجز العقول عن تبيانها . امّا اللام الاوّل ، فلام لطائف الاسرار الازليّة الالٰهيّة ، واللام الثانى ، فلام آلاء الله الابديّة . وامّا الالف فى اللام الاوّل ، فالف الانس ، وفيه سرّ مودع من لطائف سرّ الله فى العبد . وامّا الميم فى اللام الالف ، فميم المنية فى سرّ نعم الانس . وامّا الالف فى اللام الثانى ، فالف الامن ، مشتقّ من الف الايمان . وامّا الميم الثانى فى اللام الاوّل ، فميم المراد ؛ والميم الثانى فى اللام الثانى ، فميم المريد. والمريد و المراد كلّ واحد منهما متعلّق بالآخر متّحد به غير منفرد عنه ، فاسرار بدائع ظهور صفة الخالقيّة بابداع الخلق كانت موقوفةً عليه . فميم المريد ميم المعرفة و ميم المراد ميم المحبّة ، والمحبّة صفة المحبوب فى المحبّ ؛ فالمحبوب مراد المريد والمريد مراد المحبوب. فدُرر المعرفة كانت مخفيّةً فى صدف المحبّة ، وصدف المحبّة كان مستغرقًا فى بحار

---

٢ الى ٤ـ لدفع الاغيار .. .السيار يصير آ : لمنع الاغيار ودفع الذين يريدون الدخول فى حصن الكلمة ويطهرون فى طريق الحق ويصير كل واحد منهم و كل شىء سوى الله فى سبيل السالك السيار ب || ٧ـ وصل آ : يصل ب

الاحديّة اللاهوتيّة . فتموّجت البحار وضربت الجزر والمدّ على سواحلها ، فاظهر منه عالم الكون المكوّن بتكوين الفيض الاوّل ، واوقع صدف درّ المعرفة على السواحل . فإن كان نورالمحبّة [الذى] فى بدوالارواح لصاحب المحبّة محجوبًا فى غيم الهوى ، فعند بدو ظهور نور المحبّة غلب على المحبّ طلب المحبوب ، فحكم عليه بالسلوك فى طىّ بوادى غفلاته الشيطانيّة وقطع مفاوز الاهواء النفسانيّة والعروج على السماء الروحانيّة والغوص فى البحار الملكوتيّة والسير فى سواحل البحار اللاهوتيّة، لرفع الحجب بين المحبّ والمحبوب ؛ وعند رفع الحجب تجلّى له الربّ ، سبحانه وتعالى ، فعند ذلك وصل المريد الى المراد واتّصل المحبّ بالمحبوب وحصل العلم بانّه لااِلـٰه الّاالله بحيث لا يثبت وجودًا سواه ، لانّ العلم بوجود غيره ذنب . فلهذاالسرّ قال الله ، تعالى ، لنبيّه ، عليه الصلوة والسلام: « فَاعْلَمْ أنَّهُ لا إلـٰهَ إلّا اللهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ » ، اى واطلب منّى ستر وجودك عنك ، حتّى لايقع نظرك عليك ويحجبنى بك منك . وامّا دائرة هاءالله ، فهو صورة احاطة الالـٰهيّة . وفيها حقائق ودقائق لايعرفها الّامن عرّفه الله بها . امّا بياض هاءالله ، فهو صورة ميدان الهويّة الواحديّة الاحديّة ، وفيه مقام الحيرة ؛ وكمال الفقر لايتمّ الّا فى هذا البياض ، كما قيل : « الفقر بياض ينعدم فيه كلّ موجود ويتبيّن فيه كلّ مفقود » ، فهو اذًا عبارة عن هذا البياض .

(٧) فإذا انطوت هذه الاحرف المذكورة فى طىّ اللسان ، خرجت الكلمة من طىّ الغيب الى عالم الشهادة على هذا التركيب ، فتكون صورة الكلمة لقائلها حصنًا مجازيًا تحميه فى الدنيا ، ولاتحميه فى الآخرة من حيث الحقيقة ، الّا مع وجود الاخلاص . فلهذاالسرّ امر الله نبيّه بعرض الكلمة على الامّة ، كما اشار ، عليه الصلوة والسلام ، وقال : « أُمِرتُ

٢ الى ٧ فان كان ... فعند ذلك وصل آ : فوصل ب || ٣ - لصاحب المحبة : لصاحب المحب آ || الهوى: الهوا آ || ٤- طى بوادى : ثناب (؟) نوادى آ || ٧- تجلى : يتجلى آ || ٩- السر ب : — آ || ١٠- سورة ٤٧ (محمد) آية ١٩ || ١٢- بها ب : لها آ || ١٧- هذا ب : — آ

أن أُقاتِلَ الناس حتّى يقولوا لااِلٰه اِلّاالله ؛ فإذاقالوها ، عصموامنّى دماهم واموالهم » ؛ لانّه نور سرّ الكلمة فى عالم علم الازل لم يكن منفصلاً عن رشاشة نور الهداية ، بل كانا متّحدين ؛ ففاض من مهبّ الذات الى عالم الصفات ، فصار مظهر احدهما صورة الكلمة والآخر روح محمّد ، صلّى الله عليه وسلّم ، ثمّ فاض من روحه ، عليه الصلوة والسلام ، الى الارواح . فلمّا عرض الكلمة فى هذا العالم على الاجساد ، فمن كان لروحه نصيب من نورالهداية فى عالم الارواح ، وقع نورالكلمة فى محاذاة نورالهداية المرشّشة على الارواح ، قد عرف بنورالهداية الاصليّة نورَ سرّ الكلمة ، فرغب فيها واستمسك بها وآمن ثمّ أمِنَ ونجا ؛ فهذه علامة الداخل فيه . ومن لميكن له نصيب من نور الكلمة فى عالم الارواح ، فلا يعرف ولايفهم منها الّا صوتًا وصورةً ، فبَعُدَ عنها ثمّ كفر وغوى ؛ فهذه علامة الخارج عنه . فلاظهار نور سرّ السعادة وكشف حقيقة الشقاوة امرالله نبيّه ، فانّه قاتَلَ الناس حتّى يقولوالااِلٰه اِلّاالله ، ليُعرف المقبول الازلىّ من المردود الابدىّ . فهذه حقيقة صورة الكلمة .

(۸) فامّا حقّيّة حقيقتها ، كما ورد فى الخبر عن سيّد البشر ، حيث سأل الحارثةَ وقال : « كيف اصبحت ياحارثة ؟ قال : اصبحتُ مؤمنًا حقًّا . فقال : انّ لكلّ حقّ حقيقة ، فما حقيقة ايمانك ؟ فقال عزفت نفسى عن الدنيا ، فاظمأتُ نهارها واسهرتُ ليلها ، وكانّى انظر الى عرش ربّى بارزًا ، وكانّى انظر الى اهل الجنّة فى الجنّة يتزاورون و الى اهل النار فى النار يتعاوَون » . فاستخبره عن حقّيّة حقيقة الايمان ، فاخبره بذلك ، وهو عين اليقين . ولهذا قال ، عليه الصلوة والسلام : « اصبتَ فالزم ! » ، لانّه هومُخّ الايمان بما اخبرالله عباده من الوعد والوعيد وغير ذلك من المغيّبات الّتى يجب بها الايمان .

(۸آ) و فى المعنى قال اميرالمؤمنين علىّ بن ابى طالب ، رضى الله عنه : « لو كشف

۴- وسلم آ: — ب || ۱۰- فانه قاتل آ : اقتل ب || ۱۳، ۱۴- سأل الحارثةوقال آ: قال الحارثة ب || ۱۴- ان آ : — ب || ۱۵- فقال عزفت: فقال عرفت آ قال عرفت ب || ۱۸- هو آ : - ب || ۲۰- فصلهای ۸ آ الى ۵۸ (يعنى تاصفحه ۱۰۱ سطر ۱۶) درنسخهٔ ب نيست

الغطاء، ماازددتُ يقينا » ، لأنّ ما بين الغيب والشهادة غطاء يحجبه عن المغيّبات ، و لولا الغطاء ، لم يسمّ الغيب غيباً ، لانّ الغيب اخبار عن شىء غائب ، والغائب لم يكن حاضراً ؛ فان لم يكن حاضراً ، فلم يشاهد .

(٨ ب) امّا الفرق بين غطاء وغطاء ، فمنه كثيف ومنه لطيف . فالكثيف منه الحجب ما فى الغيب ، على خلاف اللطيف ، فانّه لايحجب . و امّا ما فى الغيب ، مع كثافة الحجب لايفهم منه شىء الّا بالاخبار عن مخبر صادق ، لانّه هو غائب ؛ فمن يصدّقه فيما اخبره [عنه] ، فهو مؤمن ، لأنّ المخبر عنده صادق امين ، فاوجب على نفسه التصديق بما اخبره [عنه] ، كحال ابى بكر الصدّيق ، رضى الله عنه ، حيث قال النبىّ ، صلّى الله عليه وسلم : « بُعثتُ » ، قال : « صدقتَ ! » بلاتوقّف . والجماعة التى كان لهم توقّف فى التصديق والايمان به ، فبيّن الله عليهم بالآيات والبيّنات والمعجزات والرسالات من خرق العادات ، حتّى صدّقوا و آمنوا به ؛ فالتصديق والايمان بمعنى واحد . فلهذا سمّى الايمان ايماناً ، لأنّ المخبر عنده صادق امين ، لاشكّ له فيما اخبره عنه . ففى هذا المقام يكون نور الايمان داخل الغطاء .

(٨ ج) فالغطاء غطاءان : غطاء بين الغيب والشهادة وغطاء بين الذاكر والمذكور . امّا الغطاء الذى يحجب بين الذاكر والمذكور ، فهو صورة الكلمة ؛ فبدائع انوار اسرار الكلمة داخلة فيها . فعلى العبد المؤمن السالك السيّار فى هذا المقام ان يتقرّب الى الله بمداومة الذكر مع نفى الخواطر وكثرة النوافل وأداء الفرائض والمجاهدات المرضيّة على قوانين الشرائع المحمّديّة ، مقرونة بخلوص النيّة وصفاء القلب ، حتّى [اذا] اتّصل نور الايمان بانوار الذكر وتقرّب العبد بها الى المذكور ، ينعكس انوار صفات المذكور على قلب الذاكر . ففى تلك الحالة تصير صورة الكلمة حجاباً ؛ فلايقدر الذاكر ان ينطق بها ، ولو

٢ـ اخبار آ : شايد « عبارة » صواب باشد || ١٢ـ عنه : به آ || ١٥ـ فهو : و آ || ١٦ داخلة : داخل آ || ٢٠ـ تصير : يصير آ

بحرف واحد ، لانّ صورة الكلمة محدثة مخلوقة ، ولسان الذاكر غير قديم ، وحقيقة الكلمة قديمة ازليّة ؛ فبایّ نسبة لسان المحدث يذكر القديم ! فيصير المذكور ذاكرًا والذاكرمذكورًا ، كمانطق به القرآن وقال: « فَاذْكُرُونِى أَذْكُرْكُمْ » من غير حرف ولاصوت، يعنى « فاذكرونى » الى حين يغلب عليك ذكرك لى ، فاذاغلب عليك ذكرك لى ، انت تعشقنى وأنااعشقك . وجاءنى الخبر عن سيّدالبشر : « اذاكان الغالب ذكرى على عبدى ، عشقنى وعشقته » . فاذااعشقك ، اذكرك ، فاذا ذكرتُك ، فنى ذكرك لى فى ذكرى لك ، فتصير بمذكور دائمًا لا انساك ولا تنسانى ابدًا مستمرًّا ، لانّ ذاتى منزّهة عن صفة النسيان ، فانّه من صفات العبد ، لا من صفات الربّ . فذكرى لك ليس بمحدث ، لانّك قد كنت فى عالم علم الازل مذكورًا ؛ فان لم تكن مذكورًا ، فلستَ موجودًا مسلمًا . وحدث بايجادى وجودك ؛ فوجودك يحجب ذكرى لك عنك . فامرتك بكثرة ذكرى ليرفع الحجاب بين ذكرك لى وذكرى لك . فلمّا ارتفعت الحجب ، فلستَ محتاجًا بذكرك لى ؛ فحينئذ تصل الى حقيقة الآية . فذكر اللسان كما قيل فى هذا المقام الثاثه [؟] . وذكر القلب فيه وسوسة ، لانّه هو مشرب من مشارب القرب . الا ترى كيف امرالله ، تعالى ، نبيّه فى مشامّ القرب وقال : اثنِ علىَّ ! فقال : انت كما اثنيت على نفسك ! يعنى كيف اثنى عليك بلسان محدث مخلوق يجرى عليه ذكر ماسواك !

(٨ د) وبالجملة ، فالمقدّم على الوصول الى هذه المرتبة الاجتهاد فى تصفية القلوب بصيقل الذكر ، وتخليصها عن كدورات البشريّة ، كما اشار اليه النبیّ ، صلّی الله عليه ، وقال : « انّ لكلّ شیء صقالة وصقالة القلوب ذكر الله » . وكذلك الاجتهاد فى تزكية النفس بقلّة الطعام وقلّة المنام وقلّة الكلام [و] تخلّص عن ظلمات هواجسها. فعند ذلك يتشعشع الانوار التى كانت داخلة الغطاء ويتنوّر الانوار التى كانت فى سرّ الكلمة وتنعكس

١- واحد : واحدة آ || محدثة مخلوقة : محدث مخلوق آ || ٣- سورة ٢ (البقرة) آية ١٥٢ || ٧- منزهة : منزه آ || ١٢- الثلثة : كذا درآ || ١٦- القلوب : القلب آ || ٢٠- داخلة : داخل آ

على ساحات الواح القلب متواترةً ، ومن القلب على الغطاء الذى بين الغيب والشهادة ، حتّى يزول عنه الكثافة بالكلّيّة ويصير مرآة مصقولة يريه كلّما فى الغيب كما هو. فحينئذ لايمنعه الحجاب عن رؤية الوعد والوعيد اللذين وجب الايمان بهما ، وكمل ايمان العبد وكشف عليه ما فى الغيب مع وجود الغطاء . فلذلك قال : « لو كشف الغطاء، ما ازددت يقيناً » ، لانّه هو ينظر فى المغيّبات كما ينظر غيره فى المشاهدات . و من شاهد هذا، تبيّن عليه ما فى الغيب كما هو ، فلايزيد على ماهيّته شىء، كما قال : « ما ازددت يقينًا » . فمادام الغطاء كثيفًا ، كان ما فى الغيب عنه محجوبًا ؛ والايمان بما فى الغيب واجب ، كما قال الله ، تعالى : « هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ » . فما دام ظلمات نيران اوصاف الصفات النفسانيّة، تغلب على انوار اسرار القلب ويضرب دخان اهوائها على روزنة القلب ويكدرها ويسدّ بها عليه ابواب المغيّبات ويمنعه عن شعاعات انوار القلب المتّصلة بانوار الايمان التى يفرّ عنها الشيطان .

(٥٨) فامّا الغطاء اذا صفى ، رفع الحجاب ويرى ما فى الغيب من الوعد والوعيد كما هو ، كما ذكرنا عن الحارثة ، رضى الله عنه ، حيث قال : « وكانّى انظر الى اهل الجنّة فى الجنّة والى اهل النار فى النار » . فالوصول الى هذا المقام دالّ على الوصول الى حقيقة الايمان ؛ فشهد عليه سيّد الانبياء، حيث قال : « اصبت فالزم ! » . فاشار الحارثة الى « كانّى » للتشبيه ، وعلىّ ، رضى الله عنهما ، الى حرف « لو » ، وهذا اكمل و افضل واتمّ .

(٩) فالكلمة معدن انوار اسرار الايمان ومدرج السالك ؛ وفيها نور علم اليقين ونور عين اليقين ونور حقّ اليقين . فدخول المبتدئ فى حصن الكلمة يكون بنور علم اليقين ، فيسلك به حتّى يصل الى عين اليقين ، ثمّ يسلك به حتّى يصل الى حقّ اليقين ، وهو الحصن الحقيقى ، فلذلك اضافه الله اليه وقال « حصنى » للتخصيص . فمن وصل الى مقام حقّ اليقين ، حصل له الدخول فى الحصن الحقيقى ووصل الى المطلوب والمراد .

٥- شاهد هذا: شاهدا آ || ٨- سورة ٢ (البقرة) آية ٢-٣ || ١٩- به ب : فيها آ || به ب : — آ

(۱۰) وامّا لفظ « عصموا » ، فانّه حکم عامّ لتناوله العصمة الدنيويّة والاخرويّة. فمن سلك فى حقيقة حصن الكلمة ، حمته فى الآخرة ، ومن قنع لمجرّد القول ، حمته فى الدنيا . وصلّى الله على محمّد وآله والانبياء والمرسلين اجمعين ! ربّ اختم بالخير !

۳- والانبياء والمرسلين آ : - ب

VI.

(١) بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله ربّ العالمين ، والعاقبة للمتّقين ، ولاعدوان الّا على الظالمين ! وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله اجمعين ! ربّ اختم بالخير !

(٢) التمس منّى احد اخوانى فى الدين ، ادام الله بركته ، ان اشرح هذه الكلمات التى نقلت عن ابى الحسن البستى ، رحمة الله عليه ، وهى انّه قال :

(٣) « كنّا وراء القدم والازل والعدم والحدث؛ فبارزنا الى القدم ، فوجدناها عوالم الذرّات ؛ ثمّ بارزنا الى العدم ، والازل كان هو الحدّ بين القدم والعدم ، فوجدنا العدم دار مملكة الانبياء والاولياء ؛ ثمّ نزلنا الى عمارة الحدث ، فوجدنا الازليّة ، وهى عوالم قدس الملك ، حدًّا فاصلاً بين العدم والحدث ؛ ثمّ نزلنا من عمارة الحدث، وهى الصفات، الى عمارة التركيب ، وهى حقيقة الخلق ؛ ثمّ نزلنا الى مقعر التركيب ، وهى الانسانيّة ؛ ثمّ منه الى البهيميّة والسبعيّة والشيطانيّة ؛ ثمّ من الشيطانيّة الى سبع من الصفات دونها ؛ ثمّ خضنا فى الظلمات التى هى من مواليد الكلمة الخبيثة ؛ ثمّ صعدنا الكلمة بطريق الترقّى من الكلمة الى وادى الفقر ؛ ثمّ تصاعدًا منّا بالفقر عن جملة المعانى الحاصلة من العدم والازل والقدم ؛ ثمّ فنا عن الفقر ؛ ثمّ فنا عنّا ؛ ثمّ عن فنا فنا ؛ ثمّ عن لا فنا ولا لافنا ؛ ثمّ استوت هذا مع لاهذا ولاهذا مع لالاهذا ؛ والسلام ! »

٢- بسم الله ... انه قال آ : الفصل الزائد على هذه الفصول التاسعة بالعربية وفيه شرح كلمات الشيخ ابى الحسن البستى قدس الله سره قال الشيخ البستى قدس الله روحه ب || ٧- بين القدم والعدم فوجدنا آ : بين العدم والقدم ووجدنا ب || ١٣- عن جملة آ : من جملة ب

(٤) قالت ، وبالله التوفيق والله اعلم : بسم الله الرحمن الرحيم ؛ نستعين بالله ربّاً ، والصلوة على نبيّنا محمّد وآله :

(٥) قوله «كنّا وراء القدم » ، معناه : كنّا فى العلم المجرّد الوحدانىّ بالذات، «فبارزنا الى القدم » ، اى الى عالم الارادة المختصّة بايجاد الموجودات كلّها ، وهى عالم التقدير ؛ والازل ، هى الصفة الخالقيّة الازليّة بخلق الخلق وتقدير التصويرات وماهيّاتها ، وهو عالم الامر ؛ والعدم ، اى تنوّرت انوار الصفات بتنوير العلم المجرّد بالذات فى مرآة الارادة ، ثمّ منها الى الخالقيّة ، ثمّ تنعكس فى مرآة العدم ، فظهر جمال صفة الخالقيّة فى مرآة العدم ، ومن العدم اوجد وجود الخلق بالايجاد الاصلى الحقيقى ، وهو عالم الحدث ؛ والحدث بدو الارواح التى تتعلّق بالاجساد .

(٦) قوله «فبارزنا الى القدم فوجدناها عوالم الذرّات » ، معناه : الذرّات عبارة عن ذرّات الانوار الالٰهيّة المرشّشة التى تتعلّق بالارواح المنقسمة فى عالم الارادة والتقدير .

(٦ آ) و يمكن انّه اراد بالذرّات ذرّات الانوار الرحمانيّة التى نزلت من العوالم العلويّة الربّانيّة على صور الذرّات . فيصل اليها السالك السيّار فيكشف عليه حقائق حقيقتها ، فيفتح فى كلّ ذرّة فيها باب ، فيدخل السالك السيّار فيه ، ثمّ يسير فيها فيرى عوالم ولطائف وغرائب وعجائب من بحار وانهار واشجار واثمار وقصور وغلمان وولدان وبلدان الى غاية لانهاية لها ، ويرى فى كلّ ذرّة من الذرّات ما يتحيّر السالك السيّار فيه ويعجز عن الوصول الى كنه حقائقها واسرار معانيها .

(٧) قوله «ثمّ بارزنا الى العدم ، والازل كان هو الحدّ بين القدم والعدم » ، معناه : فلمّا انتهت الارادة الى ظهور صفة الخالقيّة ، ومنها تنعكس الصفات فى مرآة العدم ،

١- والله اعلم آ : — ب || ٥- هى آ : هو ب || ٦- والعدم اى آ : واما العدم فلما ب || ٧ و ٢٠- تنعكس : ينعكس آ ينعكس ب || ١٣ الى ١٨- فصل ٦ آ درنسخهٔ ب نيست || ١٩- الى العدم : الى القدم آ ب || والازل ب : + و آ

فصار الازل حدّاً بينهما . والعدم لايحكم عليه ، لا بالقدم ولا بالحدث .

(٨) قوله « فوجدنا العدم دار مملكة الانبياء والاولياء » ، معناه : انّ الروحانيّة والانسانيّة كلاهما من عالم الخلق ، كماورد به الخبر عن سيّدالبشر : « انّ الله خلق الارواح قبل الاجساد باربعة آلاف سنة » ، و ظهور النبوّة والولاية موقوف على نزول التجلّيات الربانيّة ؛ فاذا تجلّى الربّ على عبده ، ينعدم فيه كلّ موجود سواه. قوله، تعالى: « قُلْ جَاءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَاطِلُ » ؛ وهو اشارة الى عالم التوحيد .

(٩) قوله « ثمّ نزلنا الى عمارة الحدث ، فوجدنا الازليّة ، وهى عوالم قدس الملك ، حدّاً فاصلاً بين العدم والحدث » ، معناه : انّ الازل تنزل فيه التقديسات الملكيّة على حسب المراتب ، ومنه يبدأ واليه يعود ، وهى حدّ فاصل بين الوجود والعدم ؛ لانّ الممكن له طرفان : طرف الوجود و طرف العدم ، ان ترجّح بمرجّح طرف الوجود على العدم ، فظهر الوجود ، وان ترجّح العدم على الوجود ، يبقى على ماكان عليه من العدم .

(١٠) قوله « ثمّ نزلنا من عمارة الحدث ، وهى الصفات ، الى عوالم التركيب ، وهى حقيقة الخلق » ، معناه : الحدث عبارة عن بدو الارواح المودعة فى روح المحبوب ، نبيّنا محمّد ، صلّى الله عليه و سلّم ، والعمارة هٰهنا عبارة عن تحصيل الصفات المكتسبة من فيض فضل الله ، سبحانه ، التى يعمر بها عالم الخلق باسره ، كما ورد به الخبر عن جابر بن عبدالله ، رضى الله عنه ، حيث قال : « سألت رسول الله ، صلّى الله عليه وسلّم ، عن اوّل شىء خلق الله ، قال : هو نور نبيّك ، يا جابر ، خلقه ثمّ خلق منه كلّ خير وخلق بعده كلّ شىء » ، وذكر الحديث ؛ وعوالم التركيب تشتمل على جميع المركّبات وماهيّاتها ، ولذلك عبّر عنها بحقيقة الخلق .

(١١) قوله « ثمّ نزلنا الى مقعّر التركيب وهى الانسانيّة » ، معناه : مقعّر التركيب

٣- عن سيدالبشر آ : — ب ‖ ٤- ظهور آ : — ب ‖ موقوف .. التجليات: موقوفة . . . التجليات آ سن تجليات ب ‖ ٥،٦- سورة ١٧ (الاسراء) آية ٨١/٨٣ ‖ ١٥- باسره آ : باسرها ب ‖ ١٥،١٦- بن عبدالله آ : — ب

عبارة عن ملكوتيّات الابدان الانسانيّة .

(١٢) قوله « ثمّ منه الى البهيميّة والسبعيّة والشيطانيّة » : اى الى اوصافهنّ .

(١٣) قوله « ثمّ من الشيطانيّة الى سبع من الصفات دونها » ، اى الصفات الذميمة التى خصّ بها الانسان دون البهائم والسبع والشيطان ، وهى الرياء والنفاق والشرك والامل والنميمة والتكذيب والبخل .

(١٣ آ) وإن اعترض معترض وقال وكيف ، نجد فى بعض الحيوان بخلاً ، كالسبع والبهائم ، و انّ بعضهم يخاصم بعضاً عند اكل ارزاقهم ، قلنا : هذه الصفة فيهم ليست منهم بخلاً ، لاكنّها فيهم شره وحرص . الا ترى انّهم اذا شبعوا تركوا مابقى وانصرفوا عنه .

(١٤) قوله « ثمّ خضنا فى الظلمات التى هى من مواليد الكلمة الخبيثة » ، معناه : الكلمة الخبيثة هى كلمة الشرك التى يتولّد منها الغفلة والنسيان وظلمات اذكار ماسوى الله .

(١٥) [قوله] « ثمّ صعدنا الكلمة » ، معناه : تغيّم السماء الروحانيّة بغيم العناية فأمطر على قلوب اهل السعادة مطر الندامة ، فانتبهنا بها عن سنّة الغفلة وغلبت علينا ارادة طلب الحضرة القدسيّة ، فصعدنا من حضيض الكلمة الخبيثة الى ذروة الكلمة الطيّبة التى يصعد اليها الكلام الطيّب ، والعمل الصالح يرفعه ، وهى كلمة التوحيد .

(١٦) قوله « ثمّ بطريق الترقّى من الكلمة الى وادى الفقر » ، اى سلكنا الطريقة لطلب الحقيقة ارتقاءً من الكلمة الى تيه الفناء .

(١٧) قوله « ثمّ تصاعداً منّا بالفقر عن جملة المعانى الحاصلة من العدم والازل والقدم » ، معناه : تصاعدنا عن اوصافنا البشريّة والروحانيّة عند استيلاء سلطان الفقر ،

٤،٥- والشرك ... والبخل آ : والامل و الشرك والنميمة و البخل و الكذب ب || ٦ الى ٩- فصل ١٣ آ درنسخهٔ ب نيست || ١١- الشرك .. سوى الله آ : الشرك و الغفلة التى يتولد منها ظلمات اذكار ماسوى الله و منها النسيان ب || ١٢- معناه آ : + اى ب || ١٤- من آ : عن ب || ١٥- الكلام : الكلم آ ب

مجرّداً عن المعانى الحاصلة التى جاء ذكرها فى المقدّمة من العدم والازل والقدم . فقدّم العدم على الازل والقدم فى الرجوع ، لانّ كون التقديم فى الاتيان يكون مؤخّراً فى الرجوع .

(١٨) قوله « ثمّ قمنا عن الفقر » ، معناه : اى قمنا عن رؤية الفقر .

(١٩) قوله « ثمّ قمنا عنّا » ، معناه : اى فنينا عن الانيّة المختصّة بنا .

(٢٠) قوله « ثمّ عن قمنا قمنا » ، معناه : ثمّ فنينا عن قيامنا عنّا ، وهو الفناء فى بدو ميدان التوحيد .

(٢١) قوله « ثمّ عن لاقمنا ولا لاقمنا » ، معناه : اى فنينا عن فنائنا ، وعن فناء فنائنا فنينا ، كما انشد فيه منشد شعر :

تجلّت سطوة الجبروت حتّى فنينا ثمّ قد فنى الفناءُ
بقاء الحقّ أفنانا وأفنى بقاء فنائنا ذاك البقاءُ

وهذا قريب من شطحيّات ابى يزيد ، حيث قال ، قدّس الله سرّه : « اشرفتُ على ميدان الليسيّة ، فما زلتُ اطير فيه ، حتّى صرتُ من ليس فى ليس بليس ؛ ثمّ اشرفتُ على التضييع ، وهو ميدان التوحيد ، فلم ازل اطير بليس فى التضييع ، حتّى ضعتُ فى الضياع ضياعًا ، وضعتُ عن التضييع بليس فى ليس من ضياع التضييع ، ثمّ اشرفت على التوحيد عن غيبوبة الخلق عن العارف وغيبوبة العارف عن الخالق » .

(٢٢) قوله « ثمّ استوت هذا مع لا هذا ولا هذا مع لا لاهذا » ، معناه : ثمّ استوت السرائر مع الاحد الصمد بالتنزّه عن الاشارة اليه وعن تنزّه علم الاشارة اليه وعن تنزّه رؤية العلم بالاشارة اليه . والله اعلم بالصواب ، واليه المرجع والمآب . وصلّى الله على محمّد وآله اجمعين ! ربّ اختم بالخير !

٤- الانية آ : الانانيةب || ٩-١٠- بحر هزج || ١٤- وضعت ب : ووضعت آ ||
١٧- تنزه رؤية آ : تنزيه رؤية ب

رساله در روش سلوك و خلوت نشینی

یا

« فی کیفیة التسلیك والاجلاس فی الخلوة »

از

نورالدین اسفراینی

(۱) شکر و سپاس مر خداوندی را که از غنچهٔ عبادت شکوفهٔ طاعت [را] بیرون آورد، ومیوهٔ معرفت را بباد عنایت از وی ظاهر گردانید، و نور محبّت را در ظلمتِ نهادِ بشریّت بلطایف هدایت بنهاد، وارواح محبّان را لذّت اقداح شراب جمال بچشانید، و تعلّقات کون را بصمصام جلال از دل دوستان و محبّان بریده گردانید، و بهم آورد میان نور و ظلمت در اطوار بشریّت، و روشن گردانید حقیقت آن انوار [را] بدقایق طریقت، و مشرّح گردانید سینهٔ پاك ایشان را بذکر وخلوت، و برکشید ایشان را از حضیض بشریّت باَوْج ولایت. و صد هزار درود وصلوات بر خلاصهٔ مخلوقات و زبدهٔ موجودات، محمّد مصطفی، علیه من الصلوات مالایحصی، ومن التحیّات عدد الرمل والحصی؛ آن محمّدی که براستی دعوت او همهٔ هستی گواهی دادند، حتّی الحجر والمدر، ومنشور رسالت بدست او نهادند، کماقال: «الأسود والأحمر»؛ و بر اهل‌بیت واصحاب او من المهاجرین والانصار والتابعین الابرار، رضی الله عنهم باحسان!

(۲) پیش ازین بهرَ وقتی از اوقات جمعی دوستان دینی و برادران حقیقی ازین ضعیف التماس می‌کردند که از بهر ایشان کلمهٔ چند از آداب صوفیّه درقلم آید که اصحاب سلوك را معاونتی باشد که بدان از نفس امّاره خلاص یابند، إن‌شاءالله تعالی، وخود را برجادّهٔ متابعت شریعت وطریقت بدارند وکید نفس مهوّس وشیطان موسوس بشناسند و با این دو مکار ستیزه کار نیامیزند واز لذّات وشهوات دنیاوی بپرهیزند وازاینها پناه بحضرت رحمان ودرگاه سبحان برند. این ضعیف می‌خواست که بوفای ایشان قیام نماید و برقضیهٔ «اَدِّ لکلّ ذی‌حق حقّه» حق بمستحق رساند وتشنگان بادیهٔ طلب را شربتی چشاند، امّا وقتی لایق این‌حال دست نمی‌داد، از بهرآنکه این ضعیف را جمعی صوفیان عایله بودند که وجوب نفقه وکسوهٔ ایشان براین ضعیف بود. لاجرم جمعیّتی بافراغت

دست نمی‌داد وفرصتی درخور میسّر نمی‌شد، وازاوقات وساعات وقتی مناسب نمی‌افتاد؛ تاکه باری، سبحانه و تعالی، این ضعیف را بنیّات خیر بزیارت تربت مشایخ وطواف کعبه برانگیخت، واین ضعیف با جمعی اصحاب برآن‌نیّت سفری بعید درپیش‌گرفت. وهرجای می‌رسید که مقرّبی از مقرّبان حضرت باری، سبحانه وتعالی، مدفون همی‌یافت، بتربت او تقرّب می‌نمود وشرط زیارت بجای می‌آورد و از روح پاك ایشان همّت طلب می‌کرد؛ تاکه رسید بشهر بغداد، که دارالخلافة بوده است، و در آن خطّهٔ مبارك بزرگان ومشایخ وطن داشته‌اند. پس این‌ضعیف برخود لازم‌وواجب‌دانست‌بسرروضهٔ هر یکی از ایشان شدن و از روح مقدّس ایشان بهمّت مدد خواستن، تا بحقّ اقدام وفا کرده باشد وحقوق زیارت‌ایشان بجای‌آورده‌باشد. چون‌آن‌وظیفه باتمام رسید، باری، سبحانه و تعالی، ببرکات همّت ایشان این ضعیف را توفیق داد، تا درموضعی که آن را «رباط درجه» گویند، در دهم ماه شعبان سنهٔ خمس وسبعین وستمائه، خلوتی بر قانون مشایخ طریقت، برآن شریطه که از حضرت نبوّت بدین ضعیف رسیده‌بود، بنشست، و ببرکات آن بزرگان و مشایخ چندکارها دست داد و بسیار فتوحهای غیبی روی نمود وفراغتی با جمعیّت حاصل آمد. پس این‌ضعیف بتوقّعات این برادران حقیقی قیام نمود واین کلمهٔ چند در قلم آورد برهشت‌فصل، تاخاصّ و عامّ را از آن مایده فایده‌باشد؛ ونیز هرجائی بر سبیل تبرّك از کلمات شیخ‌خویش، رضیّ‌الملّة والدّین علی لالا، قدّس‌الله روحه العزیز، لفظا بلفظ درج کرد. آنگاه از باری، سبحانه وتعالی، درخواست تا زفان قلم این ضعیف را از زلل و خلل نگاه دارد، و طالبان این کلمات را زیادتی وتوقی بحضرت کرامت کند، و ذوقی وشوقی دردل بیفزاید، وطلب این معنی در دل بجنباند، و از کلمات دین و درجات اهل یقین برخورداری تمام بحاصل‌گرداند، و بر این عاجز شکسته رحمت کند، إن‌شاءالله تعالی؛ وصلّی‌الله علی محمّد و آله الطّیّبین‌الطاهرین!

الفصل الاول فی فضیلة الانسان

الفصل الثانی فی حقیقة خلق الانسان والمراد فیه

۱۸- وتوقی: وثوقی L

الفصل الثالث فی سلوك الصّوفیّة وقواعد مذهبهم

الفصل الرابع فی کیفیّة تحصیل جمعیّة القلب

الفصل الخامس فی شرائط آداب الذکر وهو مرتّب علی قسمین

الفصل السادس فی فضیلة من یخدم الصوفیّة

الفصل السابع فی جواب المتعنّت والمنکر فیهم

الفصل الثامن فی جواب من سأله عمّا الفائدة فی ترك الدنیا والآخرة

الفصل الاول فی فضیلة الانسان

(۳) بدان که خداوند ، سبحانه و تعالی ، خلایق را [که] بیافرید ، بعضی را بر بعضی فضل نهاد ، و آدم و آدمی‌زاد را که بیافرید ، از مشتی خاك ظلمانی کثیف آفرید ، و ویرا بر کلّ مخلوقات بر کشید ومشرّف و مکرّم حضرت خود گردانید ، چنانکه در کلام مجید خود بیان فرموده است ، قوله تعالی : «وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنِی آدَمَ» ؛ و جمعی حیوانات را بیافرید ومسخّر وی گردانید ، تاسبب صلاح معاش ومعاد او گردد وزینت ورکوب وقوت او بدیشان حاصل آید ، که : «فَمِنْهَا رُکُوبُهُمْ وَمِنْهَا یَأْکُلُونَ» ؛ ونیز کشتی را بیافرید وایشان را بمعرفت دقایق ملّاحیت شناسا گردانید ، تا درآب نیز کشتی می‌رانند و بمقصود ومطلوب دینی و دنیاوی می‌رسند ، چنانکه این معنی [را] بیان می‌فرماید ، که : «وَحَمَلْنَاهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ» ؛ و رزق ایشان که داد ، پاك داد ولطیف ، نه چون [آن] دیگر حیوانات ، غلیظ و کثیف ، چنانکه می‌فرماید : «وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّیِّبَاتِ» ؛ و ایشان را بر بسیاری خلایق فضل نهاد ، که : «وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَی کَثِیرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِیلاً» .

(٤) زهی لطف وبنده‌نوازی آفریدگار ، که بنده را ازقطرهٔ «مَاءٍ مَهِینٍ» بیافریند

۶ـ سأله عما : سال عنه سا L || ۱۱ـ سورهٔ ۱۷ (بنواسرائیل) آیهٔ ۷۰/۷۲ || ۱۳ـ سورهٔ ۳۶ (یس) آیهٔ ۷۲ || ۱۶ ، ۱۷ ، ۱۸ ، ۱۹ـ سورهٔ ۱۷ (بنواسرائیل) آیهٔ ۷۰/۷۲ || ۲۰ـ سورهٔ ۷۷ (المرسلات) آیهٔ ۲۰

و بر سر چندین هزار خلایق بر کشد وچندین احسان درحقّ وی بجای آرد، آنگاه ویرا بدان مرتبت رساند که مقرّب حضرت او شود ، چنانکه می‌فرماید : « وَٱلسَّابِقُونَ ٱلسَّابِقُونَ أُولَٰئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ». بارخدایا ، این چه بنده‌نوازیست ، که‌از جلال پاك در حقّ این‌مشتی خاك یاد می کنی و بآب‌زلال عنایت‌بکرامت خودشان می‌پرورانی، و بنوازش این تشریف جماعتی نحیف ضعیف‌را بالطاف عنایت اضافت بخود می کنی و بارگاه رأفت و رحمتْ پناگاه ایشان می‌سازی ، که « يَا عِبَادِي لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ » وازشراب‌خانهٔ فضل‌خود شراب طهورشان می‌چشانی، که «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً» ودرزمین بخلافت خودشان می‌نشانی، که « إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً » ، و بعدازچندین هزاراحسان درحقّ وی خلعت محبّت خود درایشان می‌پوشانی، که« يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ » ، وچون‌بوفای «أُوفُوا بِعَهْدِي» قیام می‌نمایند ، « أُوفِ بِعَهْدِكُمْ » در حقّ ایشان انعام می‌فرمائی!

(٥) زهی نهایت لطف ، زهی عنایت‌کرم ! بندهٔ عاجز مسکین چه شکرآرد ، خداوندا ، که لایق حضرت تو و شایستهٔ خدمت تو باشد ؟ ما را با همه عیبی بدیدی و خریدی ! زهی کالای بر عیب ! زهی لطف خریدار بدین انعام و اکرام که می کنی در حقّ بندهٔ خویش ، آنگاه‌بندهٔ ضعیف‌را ، که: «خُلِقَ ٱلْإِنْسَانُ ضَعِيفاً» صفت‌اوست، می‌فرمائی که« وَلَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ » ! چگونه ، خداوندا ، بندهٔ عاجزشکسته شکران نعمت توگزارد که‌آن شکر مستوجب شکری دیگر نشود در حقّ او؟ الٰهی ، نعمت طاعت بنده از رحمت تو باشد ، وگزاردن شکر شکران از توفیق وهدایت تو ، وعلم بقصور شکر از نهایت کرامت تو ! پس رفتن در میادین شکر شکرتو جزعجز روی

٢ ، ٣- سورهٔ ٥٦ (الواقعه) آیهٔ ١٠ الی ١١ || ٦،٧ - سورهٔ ٤٣ (الزخرف) آیهٔ ٦٨ || ٨- سورهٔ ٧٦ (الانسان) آیهٔ ٢١ || ٨،٩- سورهٔ ٢ (البقرة) آیهٔ ٢٨/٣٠ || ١٠- سورهٔ ٥ (المائدة) آیهٔ ٥٤/٥٩ || ١٠،١١- سورهٔ ٢ (البقرة) آیهٔ ٣٨/٤٠ || ١٥- سورهٔ ٤ (النساء) آیهٔ ٢٨/٣٢ || صفت اوست : + و L || ١٦- سورهٔ ١٤ (ابراهیم) آیهٔ ٧

ندارد ، زیراکه میادین شکر شکر تُرا نهایت پدید نیست ، کما قال الشاعر شعر :

إذا کان شکری نعمةالله نعمة   عليّ و فی أمثالها یجب الشکر
فلیس لشکر الله عندی نهایة   و إن طالت الایّام واتّصل العمر

بیت :

گر بر تن من زفان شود هر موئی   یک شکر تُرا هزار نتوانم گفت

(۶) فی‌الجمله ، چون شرط بندگی افکنند ، کیست ؟ آن بهتر که بنده از درِ عجز و شکستگی درحضرت جبّارعالم می‌گریزد وخون‌جگر ازچشم‌سر برروی رخسار می‌ریزد واین مناجات می‌گوید : رحیما ، کریما ، بعظمتِ سلطنتِ اُلوهیّت و بسطوات انوار رحمت ، همچنانکه ماراکسی گردانیدی ، از بی کسی وناکسی‌مان نگاه‌دار ، وهم‌بدان لطف که «رایگان‌مان آفریدی ، رایگان‌مان درپذیر» ! بیت :

لطفی بکنی عنایت از سر گیری   وین‌قلب‌ودغل که می‌زنم‌زر گیری
در مملکتت هیچ ناید نقصان   گر هیچ کسی را بکسی بر گیری

زیراکه طاعتهای مابفعلهای معلول و از ما معطّلست ، وما در حمایت رحمت تو .

بیت :

هیچ طاعت ناید از ما همچنان بی‌علّتی   رایگان‌مان‌آفریدی رایگان‌مان درپذیر

الهی ، این همه توئی ، ما همانیم که مارا نه‌نام بود و نه نشان ! بفضلت ، یاکریم ، بربیچارگی ما ببخشای ! بقدمت ، ای رحیم ، که بر مسکینی ما رحمت کن ! یا الـٰه‌العالمین و یا خیر الناصرین ، بحق محمد و آله اجمعین !

الفصل الثانی فی حقیقة خلق الانسان والمراد فیه

(۷) آری عزیزا ، اگرچه این‌خلعتها و تشریفها درایشان پوشیده‌است وایشان‌را ازکلّ کاینات برگزیده و بدرجات علیا رسانیده ، امّا هم در حقّ ایشان می‌فرماید که

۲،۳- بحر طویل || ۵- بحر ربعی || ۱۱،۱۲- رباعی || ۱۵- بحررمل

«أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» . پس از اینجا معلوم ومفهوم می‌شود که ایشان را از بهر کاری دیگر آفریده‌است ، وآن معرفت ذات وصفات خداوندی است ، بشرط تعبّد بر قانون متابعت شریعت محمّدی ، صلوات‌الله و سلامه علیه ، چنانکه درکلام مجید خود بیان می کند که « وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ » ، ای : لیعرفونِ . پس معلوم ومحقّق می‌شود که ازاین عبادت طاعتی می‌خواهد که معرفت باری ، سبحانه وتعالی ، در ضمن آن حاصل آید . ودلیل دیگر آنکه داود ، علیه‌السلام ، برحضرت سؤال می کرد که « یاربّ ، لما ذا خلقتَ الخَلق ؟» جواب چنان می آید که « یا داود ، کنتُ کنزاً مخفیاً ، فأحببتُ أن أُعرف ، فخلقت الخلق لأُعرف» ؛ وفی روایة أُخری «فأردتُ أن أعرف ». پس ازاینجا دانستیم که واسطهٔ ارادت محبّت بوده‌است ، وواسطهٔ خلقت بنی آدم ارادت ؛ ومقصود ازاین هردو معرفتست ، و معرفت حقیقی جز از انسان درست نیاید . زیرا که نفس انسان بود که ویرا بحمل اعباء بار امانت معرفت کرامت فرمود وویرا بر کلّ کاینات برگزید و ممتاز گردانید ، که « إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ » الی قوله تعالی « وَحَمَلَهَا ٱلْإِنْسَانُ » ، از آنکه در آفرینش نفس انسان بود که باری ، سبحانه و تعالی ، بید قدرت و صنیع حکمت وی را آینهٔ جمال‌نمای حضرت الوهیّت گردانید . لاجرم چون نفس انسانی تربیت می‌یابد و بکمال مرتبهٔ خود می‌رسد ، جملگی صفات الٰهی وی‌را مشاهده ومعاینه می‌شود ، وبدان واسطه بشناخت ویافت حقّ ، عزّ اسمه ، می‌رسد ، وحقیقت این کلمهٔ نبوی وگفتهٔ مصطفوی که «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» وی‌را دست می‌دهد و بر وی روشن می‌شود .

(۸) پس در تقدیر نفس انسان برمثال کانیست که ازوی آهن می گیرند ، چنانکه درکلمات شیخ عبدالله انصاری می آید ، قدّس‌الله روحه‌العزیز : « آه آه ، از تفاوت راه ، دوآهنست از یک گاه ، یکی نعل ستور آمد ودیگر آینهٔ شاه ! » . لابدّ ابتدا آهن را که ازکان بیرون آورند ، وی بدان محلّ نباشد که ازوی آینه سازند ، بلکه وی‌را بلطایف

۱- سورهٔ ۷ (الاعراف) آیهٔ ۱۷۹/۱۷۸ || ۴- سورهٔ ۵۱ (الذاریات) آیهٔ ۵۶ || لیعبدون: + بازمی فرماید که L (حاشیه ، وگویا منظوراصلی «ابن عباس می‌فرماید» بوده‌باشد) || ۱۲، ۱۳- سورهٔ ۳۳ (الاحزاب) آیهٔ ۷۲

صنیعه پرورش گوناگون می‌دهند ، و بدست چندی از استادان گذر می‌کند ، تا آینه می‌شود . نفس انسانی برمثال معدنی است که از وی آهن گیرند و آینه سازند ، وذهب وفضّه بیرون آرند ، که «الناس معادن کمعادن الذهب والفضّة» ؛ امّا چنانکه هرآهنی را جوهری دیگرست ، چون تربیت می‌یابد و بمقام آینگی می‌رسد ، مناسب آن صفت که در جوهر اوست، جمال‌را باز می‌نماید ، نفس انسان نیز مناسب جوهری که در جبلّت او مرکون است ، صفات ذات‌باری ، سبحانه وتعالی ، در وی پرتو می‌زند. بیت :

نظّاره‌کنانِ روی خوبت   چون درنگرند ازکرانها
درآینه نقش خویش بینند   زینست تفاوتِ نشانها

اینجا بنده را معرفت باری ، عزّ اسمه ، حاصل آید، و بشناسد که ویرا از بهرچه آفریدند، ودر خلقت نقوش و نفوس آدم وآدمی‌زاد مطلوب و مقصود چه بوده‌است وویرا از کتم عدم بصحرای وجود آوردن سبب چیست ، و یا جماعتی مقرّبان حظیرهٔ قدس‌را ، که زبان‌طعن با نکارِ «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» برگشودند وسر بجیب مفاخرت برآوردند ، ادب ایشان بگوشمال «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» چرا بود ، یاخود در پیش آدم صفیّ‌شان مستغفر باستغفار خطاب «اسْجُدُوا لِآدَمَ» چرا کردند .

(۹) چون معرفت این معانی در وجود انسانی جمع شود ، مردوار پای در بادیهٔ طلب نهد ، ومرغ همّت‌را در هوای «المرء یطیر بهمّته کالطیر بجناحیه» پرواز دهد ، واسب هدایت‌را در میدان هویّت او ، جلّ جلاله، اندازد و می‌دواند ، چنانکه سر بجنّات عدن و نعیم هشت‌بهشت فرونیارد و بکلّی روی‌ازغیرحق بگرداند، وعاشق‌وار این غزل می‌سراید بیت :

صنما ما زرهِ دورو دراز آمده‌ایم   بسرِ کوی‌تو بادردو نیاز آمده‌ایم

۸،۷- بحرهزج || ۱۳،۱۲- سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۳۰/۲۸ || ۱۴- سورهٔ ۲ (البقره) آیهٔ ۳۴ || ۲۱- بحر رمل

آنگاه کشتی شریعت‌را در بحر طریقت اندازد و شِراع عبودیّت برقانون متابعت محبوب، علیه‌الصلوة و التحیّة، برکشد و برموافقت این حدیث که «إنّ لربّکم فی أیّام دهرکم نفحات ألا فتعرّضوا لها» خودرا تسلیم بادِ الطافِ حضرتِ ربوبیّتِ اوکند، جلّ جلاله، برسبیل آنکه دل‌را متوجّه حضرت الوهیّت او، جلّ جلاله، می‌دارد، بشرط تعبّدِ «الاحسان أن تعبدالله کأنّک تراه»، یعنی بهیچ‌حال دراین‌مقام نظر باطن‌را ازحضرت معبود نگرداند و دیدهٔ بصیرت‌را از غیر او، جلّ جلاله، بردوزد، و از سرِ درد و نیاز با خدای بنده‌نواز این راز می‌گوید بیت:

دانی که مرا یار چه گفتست امروز جز ما بکس اندر منگر دیده بدوز

وازسیّدالطایفه جنید پرسیدند، قدّس‌الله روحه‌العزیز، دراین معنی که‌استاد تودرمراقبت معبود که بوده است؟ گفت: گربه! گفتند: شیخا، این چگونه باشد؟ گفت: وقتی گربهٔ رادیدم بر سر سوراخ موشی نشسته، و چنان همّت برآن گماشته که موی براعضای او نمی‌جنبید. بتعجّب در او نگاه می‌کردم. ناگاه بسِرّم ندا آمد که ای دون همّت! من در مقصود توکمتر از موشی نیستم، تو نیز در طلب من کم ازگربهٔ مباش! ازآن‌وقت باز من در مراقبت افتادم.

(۱۰) آری عزیزا، همهٔ طالبان‌را این یک رمز که نموده است تمام باشد. پس هرکه امروز بغیر او التفات کند و روی از او بگرداند، فردا مستحقّ این حرمان و مستوجب این خذلان شود که «وَمَنْ أعرَضَ عَنْ ذِکْرِی فَإنَّ لَهُ مَعِیشَةً ضَنْکاً وَنَحْشُرُهُ یَوْمَ القِیامَةِ أعْمَی»، چنانکه گفته‌اند بیت:

ای قبلهٔ هرکه مقبل آمد کویت روی دل جمله بختیاران سویت
امروز کسی کز تو بگرداند روی فردا بکدام دیده بیند رویت

(۱۱) القصّه، مریدرا در این مقام انتهای ارادت و ابتدای ولایت حاصل آید.

۸- بحررباعی || ۱۷،۱۸- سورهٔ ۲۰ (طه) آیهٔ ۱۲۴ || ۱۹،۲۰- رباعی، مقبل: سفیل L

امّا اینجا حال باشگونه شود ، وافسردگی هرچه تمامتر پدید آید ، تاهمچنانکه پیش از این خودرا درمقام وجد[و] طلب وشوق و ذوق یافته‌باشد و جمعیّتی باحضوردل داشته وتوجّهی بحضرت دیده وباخودگمان برده که این ازصلوة وصوم‌او ویا از سجود ورکوع او ویا ازذکر وفکراو حاصل آمده‌است ، و بدان سبب مرغ هستی او درعالم‌ناز بپرواز آمده‌باشد وسر بانانیّتِ «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» برآورده وخودرا از جملهٔ واصلان حضرت ربوبیّت او شمرده وگمان برده که جائی رسیده است ، و نرسیده باشد ، تا چون خود را در مقام افسردگی و بی ذوقی و شوقی‌یابد ، بشناسد که وی هیچ نبوده است ، و طاعت و عبادت‌او در میزان اشتیاق وزنی نداشته‌است ، بلکه آن همه از غلبات شرر آتش محبّت اُلوهیّت بوده است ، که در ضمن تجلّی ارادت بوی رسانیده‌اند، تاوی‌را طلب‌ارادت آن حضرت پدید آمده است ، و بدان سبب نام وی در جریدهٔ مریدان ثبت افتاده . واین همه از غایت لطف و بنده‌نوازی او باشد ، تا بنده‌را از قشرهستی او خلاص‌دهد و بمقام نیستی آرد . و چندانکه جدّ و جهد بیش نماید ، درخود خلل‌وزلل بیش یابد ، وبکلّی اختیار از دست‌او بیفتد ، تا باخودگمان بردکه مگر مردود ومطرودِ آنحضرت شده‌است. پس مرید اینجا چوگان جهد از بازوی رجولیّت بیندازد وگوی ارادت در میدان مشیّت او ، جلّ جلاله ، بگذارد ، و این نوحه آغازکند بیت :

دی ماومی و عیش خوش‌و روی‌نگار امروز غم و غربتی و فرقت یار
ای‌گردش ایّام تُرا هر دو یکیست جان بر سر امروز نهم دی باز آر

(۱۲) آری عزیزا ، این آن مقام باشدکه مرد بعمل ثقلین از این مقام درنتواند گذشت ، و بقوّت و شجاعت این‌گوی نحو نتواند برد ، مگر ازسرنیاز درحضرتِ بی‌نیاز نفَس‌اشتیاق برکشد واین بیت می‌گوید بیت :

تدبیر دل[۱] خستهٔ زارم که کند جز لطف‌نکو چارهٔ کارم که کند

۵- سورهٔ ۷ (الاعراف) آیهٔ ۱۲/۱۱ || ۱۶، ۱۷- رباعی || ۱۹- نحو: غیرواضح درL

بی یادتو در ملک جهانم خوش نیست   جز یاد تو با وصل تو یارم که کند

و فریاد کنان سر بر سرِ آستان اشتیاق یار می کوبد ، تا ناگاه جذبهٔ از جذبات حضرت اُلوهیّت درآید و بنده را بیک طرفة‌العَیْن از مقام بُعد بمقام قرب رساند. و «جذبة من جذبات الحقّ تؤازی عمل الثقلین» بدین معنی باشد ، یعنی بعمل ثقلین بدین مقام نتوان رسید . آنگاه عاشق بمعشوق رسیده این بیت می گوید   بیت :

بادآمد و بوی زلف جانان آورد   وآن عشق کهن ناشدهٔ ما نو کرد

بیت :

ای بادْ تو بوی آشنائی داری   زنهار بگردِ هیچ بیگانه مگرد

و صلّی الله علی محمّد و آله اجمعین !

الفصل الثالث فی سلوك الصوفیة و قواعد مذهبهم

(۱۳) آمدیم بآداب پرورش صوفیان وسیر و سلوك ایشان وقانون مذهب ایشان ، که برچه نسق ونهج باشد، ویا خود اسم صوفی برایشان حمل کردن وایشان‌را صوفی گفتن مشتقّ از کجاست ، وتقریب و تکریم و تفضیل ایشان بحضرت ، عزّ اسمه ، ازکجا افتاده است ، و یا سیمرغ روح ایشان ازکدام آشیان پریده است .

(۱٤) بدان که آداب و روش ایشان بنابرقانون متابعت شریعت باشد وگزاردن نوافل ، تا بدان سبب بخلعت محبّت اُلوهیّت ومرتبت خاصّان حضرت نبوّت پیوندند ومستحقّ این‌تشریف وتکریم گردند که مصطفی ، علیه‌السلام ، می‌فرماید ، حکایةً عن‌الله، سبحانه وتعالی : «لایزال‌العبد یتقرّب إلیّ بالنوافل حتّی أحبّه ، فاذا أحببتُه کنتُ له سمعاً وبصراً ولساناً ویداً ، فبی یسمع وبی‌یبصر وبی ینطق وبی‌یبطش» ؛ و نمازها باوّل وقت بجماعت بگزارند ، که «أوّل الوقت رضوان‌الله» .

(۱۵) امّا سیر و سلوك ایشان مبنی برجادّهٔ طریقت مصطفوی باشد ، وطریقت سرّ شریعت است ، تا بمتابعت شریعت ظاهر نفس خودرا در صلاح وسداد می‌دارند،

۱،۲۱- رباعی || ٦- بحر رباعی || ۸- بحر رباعی || ۱۵- وروش L : شاید «پرورش» صواب باشد || متابعت : + و L

و بمتابعت طریقتْ باطن خودرا اصلاح می کنند ، زیراکه سیر و سلوك طریقت باطنی و سرّی است ، تا مادام که مرید از طریقت می‌خسپد ، وی‌را سلوك دست ندهد و باطن وی رنگ صلاح نپذیرد ، امّا چون بر طریق راست‌بایستد ، زود بودکه باطنش صفت صلاحیّت گیرد ، و دراین‌راه از جملهٔ عاشقان حقّ شود ، واو ، جلّ جلاله ، ظاهر و باطن اورا ازکدورت معصیت پاك‌گرداند ، تا دراین مقام از نهادِ وی این آواز برآید که بیت :

عشقست مرا پاك‌تر از آب زلال   وین باختنِ عشق مراهست حلال
عشقِ دگران بگردد ازحال بحال   عشقِ من‌ومعشوقِ مرانیست‌زوال

وآنگاه سینهٔ ویرا بآفتاب معرفت محبّت خود مشروح وروشن گرداند ، چنانکه‌درحقّ مصطفی ، علیه‌السلام ، می‌فرماید : « أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَ وَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ » . اکنون اعتقاد و مذهب ما آنست که ویرا وزری نبودکه از وی برمی‌بایست داشت ؛ پس این معنی برچه باشد ؟ این معنی برآن باشدکه یا محمّد ، سینهٔ ترا منشرح گردانیدیم بمحبّت ومعرفت ، و دل تُرا پاك‌گردانیدیم از غیر خود بنور نبوّت !

(۱۶) امّا قانون مذهب ایشان جمع کردن باشد میان مذاهب مختلفه بر سبیل احتیاط ، تاهرچه میان مذاهب مختلفه بتقوی نزدیکتر و بر نفس دشوارتر بود ، آن اختیار کنند ، و بیکی ازائمّه و مجتهدان مایل و مخصوص نشوند ، وطلب رخصت‌نکنند و شهوات‌نفس نجویند ، زیراکه رخصت‌جوئی کمال طلب نبود ، بلکه همّتهای ایشان مقصور باشد بر مخالفت نفس ؛ وهرچه برنفس دشوارتر ، نزدیك ایشان پسندیده‌تر .

(۱۷) امّا اسم صوفی مشتقّ از آنجاست که جماعتی بودند از اصحاب مصطفی ، علیه‌السلام ، که درصفّهٔ مسجد قُبا نشستندی وبهیچ کاراز کارها بمعنی‌اکتساب مشغول نبودندی ، الّا بذکر باری ، سبحانه‌وتعالی ، وجز بوضو ساختن ونمازگزاردن برنخاستندی ،

۲- می‌خسپد: می‌حسد L || ۷-۸- رباعی || ۱۰-۱۱، سورهٔ ۹۴ (الشرح) آیهٔ ۱ الی ۲ .

وچند کس را از ایشان یک نعلین بودی، وهمه جامهای صوف پوشیدندی. ومشرّفترین اصحاب، بعداز چهاریار، ایشان بودندی، و بحضرت نبوّت عزیزتر ازایشان [کسی] نبود، و بسیار بودی که مصطفی، علیه‌السلام، از ایشان بهمّت مدد خواستی؛ و ایشان را بدان اصحاب صفّه گفتندی. دوم آنکه اسم صوفی از صوف گرفته‌اند، که بیشتر ایشان صوف‌پوش باشند. امّا باید که صوف از سرصفا پوشند، نه بر سر هویٰ، ومعنی آن از خود طلب کنند؛ بصاد: قدم صدق‌وصفا از خود طلب کنند، و بواو: وصلت بحضرت خداوند ازخود طلب کنند، و بفای: فراغت از غیرخداوند ازخود طلب کنند، تااسم تصوّف برایشان مجاز نشود.

(۱۸) امّا تکریم وتفضیل ایشان بحضرت عزّت از اینجاست که ظاهر خود را بتقوی ازمناهی‌وقیام بامور الٰهی آراسته و پاک‌دارند،ودل‌را، که خزینهٔ اسرار پادشاهی است، ازغیر حقّ بپردازند، و نفس‌را ازظلمت طبیعت بصیقل ذکر بزدایند، تا خود را بحضرت باری، تعالی و تقدّس، مشرّف و مکرّم‌گردانند، چنانکه می‌فرماید: «إنّ أکْرَمَکُمْ عِنْدَاللهِ أتْقَاکُمْ».

(۱۹) امّامرغ روح ایشان از آشیان لطف باری، سبحانه وتعالی، پریده‌است، یعنی رشاشهٔ نور هدایت در وی بکمال افتاده است، که «ثمّ رشّ‌علیهم من‌نوره فمن أصابه ذاک‌النور فقد اهتدی». لاجرم نور هدایت ایشان را دلالت کرده‌است وازقفص بشریّت خلاص داده و بآشیان ولایت رسانیده.

(۲۰) پس هر که خواهد که دراین راه کسی شود و بدرگاه‌الٰه باریابد وازذوق مشارب مردان‌وشرب‌مقامات[ایشان]خبر یابد، [باید] که‌آستین‌همّت‌از دنیای‌دنی‌برنوردد و بچشم حقارت وخسارت در وی نگاه‌کند، ودامن خدمت چست بر میان جان بندد، و مردوار سر از جیب مفاخرت برکشد، و عاشق‌وار پای بر سرنفس نهد، و بعیّاری

۱۲،۱۳- سورهٔ ٤۹ (الحجرات) آیهٔ ۱۳ || ۱۸- خواهد که: + این L

دست بر آرد وهرچه ازهویٰ و شهوات دراو جمع شده‌است ازاو بستاند ، وبگوشهٔ چشم همّت بدنیاوعقبی بازننگرد ، ودست بردنیا افشاند و پشت بعقبی آرد وروی بمولی نهد؛ واگر هزار تیر بلا برجان وی زنند، از سر آن کوی برنخیزد و روی بنگرداند، چنانکه گفته‌اند بیت :

ای مردان هُوی وای جوان‌مردان هوی مردی بکنی نگاه داری سر کوی
گر تیر آید چنانکه بشکافد موی زنهار ز یار خود نگردانی روی

(۲۱) شیخ شیخ شیخ ما ، نجم‌الدین کبریٰ ، قدّس‌الله روحه‌العزیز ، از این معنی گفته است : هر که حیات ابد طمع دارد ، باید که بچهار مرگ مُعجّل پیش از مرگ مؤجّل بمیرد : فقر دایم و صبر دایم وجوع دایم و از جامهٔ رعونت دور بودن، چنانکه درخبر آمده‌است : «جوّعوا بطونکم و عطّشوا أکبادکم وعرّوا أجسادکم ، حتّی تری‌الله قلوبُکم عیاناً فی الدنیا » ؛ و نیز درخبر آمده است : « أوحی‌الله إلی عیسی : تجوّع ترانی تجرّد تصل إلیّ » . و سیّد الطایفه جنید، قدّس‌الله روحه‌العزیز ، اصحاب خویش‌را گفتی : چهارچیز از من قبول کنید ، وهرچه از من طمع دارید ، استاده‌ام : کم خوردن وکم گفتن وکم رفتن وکم خفتن . والله الموفّق .

الفصل الرابع فی کیفیّة تحصیل جمعیّة القلب

(۲۲) هر که خواهد که از خلاصهٔ دین برخوردار شود ، باید که روی بجمعیّت دل آرد و هر چه آن شاغل دل وی باشد از خود دور کند ، وروی بکار آرد بدان که کلمهٔ لااله الّاالله را بهیبت و تعظیم می‌گوید ، که حقّ تعالی علم اوّلین وآخرین درضمن این کلمه نهاده است ، چنانکه می‌گوید بیت :

آن آوردی چو حق بیاد آوردی ور نه بمثل بدست باد آوردی
ظلمی که بکردهٔ بجان‌ودل‌خویش فارغ بنشین کان همه دادآوردی

۶،۵- رباعی || ۱۳-استاده‌ام : کذادر L || ۲۱،۲۰- رباعی

خصوصاً که این ذکررا بنزدیک باری، تعالی و تقدّس، منزلتی عظیمست، وازاینجا است که ایزد، سبحانه و تعالی، چندین‌جای در قرآن‌مجید بذکر فرموده‌است، چنانکه می‌گوید: «فَاذْکُرُونِی أَذْکُرْکُمْ»، وجائی دیگر می‌گوید: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اذْکُرُوا اللهَ ذِکْراً کَثِیراً»، و جائی دیگر می‌گوید: «فَاذْکُرُوا اللهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ»، وجائی‌دیگرمی‌گوید: «فَاذْکُرُوا اللهَ کَذِکْرِکُمْ آبَاءَکُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِکْراً»، و جائی دیگر می‌فرماید: «فَاذْکُرُوا اللهَ قِیَاماً وَ قُعُوداً وَ عَلَی جُنُوبِکُمْ»، و جائی دیگر می‌گوید: «اَلَّذِینَ یَذْکُرُونَ اللهَ قِیَاماً وَ قُعُوداً وَ عَلَی جُنُوبِهِم». این‌دلیل‌است که بنده در هیچ‌حال بهیچ سخن مشغول نشود که آن نه ذکر باری، سبحانه و تعالی، باشد، زیراکه آدمی ازاین سه‌حال بیرون نتواندبود، و در این سه حال وی‌را بذکر می‌فرماید. واز ابن‌عبّاس، رضی‌الله عنه، سؤال کرده‌اند در معنی این آیه‌که «قِیَاماً وَ قُعُوداً وَ عَلَی جُنُوبِهِم»، جواب داده‌است که یعنی در برّ و بحر و غناوفقر و بیماری و تن‌درستی ذاکر باشند. وهم ازاو سؤال کرده‌اند در معنی این آیه‌که «وَ لَذِکْرُ اللهِ أَکْبَرُ»، جواب گفته است که این‌را دو معنی است: یکی آنکه ذکر خدای شمارا بزرگتراز آن‌که ذکر شما خدایرا، ودیگر آنکه ذکرخدای تعالی بزرگتر از همهٔ عبادتها‌که جز ذکر است.

(۲۳) و نیز نیکوترین و پاکیزه‌ترین و ستوده‌ترین همهٔ عملها ذکرِ باری است، تعالی و تقدّس، و شکّی نیست که رفیع‌ترین درجات و شریف‌ترین مقامات بزرگترین عملها بدست آید، چنانکه شاعر می‌گوید بیت:

از یاد جلال مرد مطلق خیزد بنگرکه زنورحق چه‌رونق خیزد

۳- سورهٔ ۲ (البقره) آیهٔ ۱۵۲/۱۴۷ || ۳، ۴- سورهٔ ۳۳ (الاحزاب) آیهٔ ۴۱ || ۴، ۵- سورهٔ ۲ (البقره) آیهٔ ۱۹۸/۱۹۴ || ۵، ۶- سورهٔ ۲ (البقره) آیهٔ ۲۰۰/۱۹۶ || ۶، ۷- سورهٔ ۴ (النساء) آیهٔ ۱۰۳/۱۰۴ || ۷، ۸، ۱۱- سرهٔ ۳ (آل عمران) آیهٔ ۱۹۱/۱۸۸ || ۱۳- سورهٔ ۲۹ (العنکبوت) آیهٔ ۴۵/۴۴

این باطن مردان چه عجایب بحریست چون موج زند ازو «اناالحق» خیزد

لابل ذکر حق تعالی به از زر و سیم نفقه کردن و بهتر از غزا کردن وبهتر ازمقام شهادت یافتن ، بدلیل این حدیث که مصطفی ، صلوات‌الله وسلامه علیه ، فرموده است : «ألاأنبئکم بخیر أعمالکم وأزکاها عند ملیککم وأرفعها فی درجاتکم خیرٌ لکم من إعطاء الذهب والورِق و [من] أن تلقوا عدوّکم فتضربوا أعناقهم ویضربوا أعناقکم . قیل: وماذاك یا رسول‌الله؟ قال : ذکرالله » . ذکر مطلقاً شریف‌ترین و با فایده‌ترین همهٔ عملهاست ، بحکم این آیت قرآن وحدیث مصطفی ، صلوات‌الله وسلامه علیه . اگرچه اذکار بسیار وبی نهایتست ، امّا افضل آن کلمهٔ لااله الّاالله است ، بدلیل این حدیث که « أفضل الذکر لااله الّاالله » .

(۲۴) آری عزیزا ، کلمهٔ لااله الّاالله را خاصیّتی است که سبزهٔ طاعت را در باغ هدایت بار عنایت برویاند ، که « لااله الّاالله ینبت الایمان فی القلب کما ینبت الماء البقلة » واز درخت طاعت گُل معرفت ومحبّت در دل عاشقان و ذاکران بشکفاند ، چنانکه شیخ نجم‌الدین رازی می‌گوید بیت :

باش تا بر گُل، دات آید شب نم، لا الـــه الّا الله
صدهزاران گُلت شکفته کند یک نم، لا الـــه الّا الله
هر دمت عیسی، دگر زاید مریم، لا الـــه الّا الله
ملکِ روح را شود مسجود آدم، لا الـــه الّا الله

و بیشتر اختیار بالغان و عاشقان و کاملانِ راه حقّ این ذکر بوده است ، و جمله براین طریق بوده‌اند ، و بگفتن این کلمه موانع ازپیش ایشان رفع افتاده است ، وبرمداومت این ذکر بحضرت ، عزّ اسمه ، رسیده‌اند ، وبدین ذکر راه دل ایشان بحضرت خداوند ، سبحانه وتعالی ، گشاده‌است ؛ چنانکه درکلمات خویش شیخ ما ، قطب‌الاولیاء رضیّ‌الدین علی لالا ، قدّس‌الله روحه‌العزیز ، آورده‌است ، که‌این ذکریست که‌بندگان‌را ازهستی ایشان خلاص دهد وبحقّ رساند ، که بحقیقت مقصدالاقصی است ، ونهایت مقامات اولیاست ،

۱، ۱۹ - رباعی || ۱۳ الی ۱۶ - بحر خفیف

وغایت غایتهاست ، وشریف ترین کرامتهاست . این آن مقامست که عبارتهارا باد ببرد و اشارتهارا بسوزد . زبان از گفتن گنگ شود ، چشم از دیدن کور گردد ، گوش از شنیدن کر ماند . عقل سلطان‌وش درپای این عقبه از پای درآید ، قلاوز راه پی گم کند ، همای تیزپر وهم در اثیر علوّ رفعت این هوا بسوزد ، شاهباز معرفت را دراین عالم پرواز نماند ، علم بجهل بدل شود ، معرفت بانکار ! این حکایتست که گفته‌اند : قلم اینجا رسید ، سر بشکست !

(۲۵) باسرشوم ! ابجد ازدست نتوان داد . ذکر لااله الاالله قلاوز راه‌روانست ، بدرقهٔ راه طالبانست ، حامی خلقانست ، حصن خایفانست ، حافظ مال توانگرانست ، سرمایهٔ درویشانست ، مرهم جراحت دردمندانست ، گسندهٔ عاشقانست ، مؤنس مشتاقانست ، دوای درد دل مسکینانست ، زنجیر شیفتگانست ، شربت مجروحانست ، هم نفس بی‌دلانست ، آتش دل دیوانگانست ، عطر مجلس انس است ، شراب شوقست ، چراغ کلبهٔ بیچارگانست ، سماع حلقهٔ محنت زدگانست ، هم‌خانهٔ مستمندانست ، هم‌نشین هیچ کسانست ، دوست بی‌نامانست ، یار بی‌نشانانست ، کام بی‌کامانست ، مراد بی‌مرادانست ، جاذب عطاهاست ، دافع بلاهاست ، مصقلهٔ دلهاست ، جلّای جانهاست ، غارت کنندهٔ [عقلست] ، بباد بردهندهٔ تمیزست ، آتش درزنندهٔ حسّ است ، بآب اندازندهٔ وهمست ، باطل کنندهٔ خیالست ، خانه برانداز فهم وعقل وعلم است !

(۲۶) چون سرّ این کلمه بردلی تجلّی کند ، آتش درمملکت حسّ زند ، سلطنت عقل را بباد بردهد ، آیة «لَاتُبْقِی وَلَاتَذَرُ» در ولایت صاحب خویش برغیرخود خواند بیت :

چون علَم پادشا بشهر در آید ‌ ‌ ‌ ‌ زحمتِ غوغای شهر بیش نه بینی

چنانکه خداوند ، جلّ جلاله ، می‌فرماید : «قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ».

۹ ـ گسنده : کشنده L || ۱۸ ـ سورهٔ ۷۴ (المدثر) آیهٔ ۲۸ || ۲۰ ـ بحر منسرح || ۲۱ ـ سورهٔ ۱۷ (الاسراء) آیهٔ ۸۱/۸۳

(۲۷) آری عزیزا، این آن کلمه‌است که مرید را حاجی کند و بحقّ رساند؛ واز اینجاست که بزرگان دین گفته‌اند، قدّس الله ارواحهم، که هیچ کس بهیچ عبادت بحقّ نرسد الّا بمداومت ذکر حقّ، جلّ جلاله؛ واین اختصاص که ذکر راست هیچ عبادت دیگر را نیست، چنانکه از مشایخ طریقت، رضی‌الله عنهم، بما رسیده است که «الذکر طریق الحقّ، ماسلك المریدون طریقاً أصحّ و أوضح من طریق الذکر».

(۲۸) و نیز باری، سبحانه وتعالی، این ذکر را بهیچ وقتی موقوف نکرد و بهیچ شرطی مشروط نگردانید چنانکه عبادتهای دیگر را، بل که فرمود: بهرحال و بهرجای وبهرصفت که باشید، ذاکرمن باشید، تامن ذاکر شما باشم، که «فَاذْكُرُونِ أَذْكُرْكُمْ»، و بشرف مجالست مشرّف گردانم، که «أنا جلیس من ذکرنی»، و با تو باشم چون تو ذاکرمن باشی، که «أنا مع عبدی الذاکرحین ذکرنی»، وچندان شرف ومنزلت کرامت کنم که هم‌نشینان تو بدبخت نباشند، که «هُم القوم لایشقی جلیسهم».

(۲۹) پس بندهٔ ذاکر مذکور ومحبوب حقّ است. ازاینجا لازم آید که‌دوست او دوست حقّ باشد، ودشمن او دشمن‌داشتهٔ حضرت حقّ باشد. پس جهد باید کرد تا بندهٔ ذاکررا بدوستی گیرد ودوستی خودرا دردل او بنشاند، وتا تواند، درمجالست او ملازمت نماید، تا ازشقاوت و بدبختی خلاص یابد.

(۳۰) وشرح فواید این کلمه بسیارست، واین کتاب را تحمّل آن نباشد.

[بیت]:

کعبه را جامه کردن از هوس است — یاءِ «بَیْتِی» جمال کعبه بس است

بلکه حرفها سیاه شود واین بآخر نرسد؛ زیراکه درضمن کلمهٔ لااله‌الّاالله سرّی تعبیه است که کوههای باعظمت از هیبت این حالت از پای درآید وذرّه ذرّه شود، چنانکه فرموده است: «لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا»، وآسمان از هیبت آن بشکافد و زمین از

۸- که باشید: که‌باشد L || سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۱۵۲ || ۱۶- شرح: + و L || ۱۸- بحر خفیف || ۲۱- سورهٔ ۷ (الاعراف) آیهٔ ۱۴۳/۱۳۹

هول آن شق شود، بل که عرش و کرسی را تحمّل آن نباشد ؛ مگر دل بندهٔ مؤمن را، که خداوند، سبحانه وتعالی، ویرا چندان حدّ و حصر وشوکت وقوّت داده است که او این معنی تحمّل می‌تواند کرد ، چنانکه موسی ، علیه‌السلام، مناجات می کرد ، گفت : خداوندا تراکجا طلب کنم؟ بگوش وی رسید که «لا یسعنی أرضی ولاسمائی ولکن یسعنی قلب عبدی المؤمن» . والله الهادی الی الصواب، وصلّی الله علی محمّد وآله أجمعین .

الفصل الخامس فی شرائط آداب الذکر وهو مرتّب علی قسمین

(۳۱) امّا شرایط وآداب این کلمه بجای بایدآورد تا فایده دهد ؛ زیراکه اگر کسی هزارسال عمر یابد و دراین مدّت عمرزبان خود را از گفتن این کلمه درنگذارد، هرگز بدل نرسد و حقیقت این کلمه درباطن او قرار نگیرد ومتمکّن نشود ؛ و تا مرد باطمینان دل نرسد ، که «أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ »، از نفس خلاص نتواند یافت وبمقام دلی نتواند رسید ، چنانکه مشایخ طریقت گفته‌اند : «الاطمینان صفة القلب » . وازاین معنی است که خداوند تعالی نفس را مُطمئنّه می‌خواند ، که وی از مقام نفسی بمقام دلی رسیده‌است ، وبصیقل ذکر زدوده شده ، ودرپرتو نوردل ظلمت طبیعت از او محو شده ، و بحقیقت ایمان وبحقایق عرفان رسیده ، وبراوامر ونواهی فرمان الٰهی بظاهر وباطن آرام گرفته ، تا بدان مقام رسیده که خداوند تعالی او را بصفات دلی یاد می کند، قوله تعالی: «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً »، ودرزمرهٔ خاصّان حضرت خودش می‌نشاند ، که «فَادْخُلِي فِي عِبَادِي» وبدعوت سرای خودش می‌خواند ، که «وَادْخُلِي جَنَّتِي » .

(۳۲) پس چون مرد را خصوصیّت بندگی حاصل آمد ، نفس و شیطان را بر او دست نماند، چنانکه می‌فرماید : «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ».

۱۰- سورهٔ ۱۳ (الرعد) آیهٔ ۲۸ || ۱۶، ۱۷، ۱۸- سورهٔ ۸۹ (الفجر) آیهٔ ۲۷ الی ۳۰ ||
۲۰- سورهٔ ۱۵ (الحجر) آیهٔ ۴۲

دلیلی دیگر که آن ملعون می ستیهد برقول خداوند ، عزّ اسمه ، و قسَم یاد می کند : بغیر خاصّان حضرت تو برهمه راه گم کنم ! چنانکه خداوند از آن خبر می‌دهد : « قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ » . و گفته‌اند : و عباد الرحمن هُم الّذین عبروا مهالك النفس ووصلوا إلى حضرة القلب وأنسوا من جانب طوره ناراً . امّا اگر شرط گفتن این کلمه بجای آرد ، باندك روزگار خداوند ، سبحانه‌وتعالی ، او را گشایشی کرامت کند ، وسینهٔ اورا بنور این کلمه منشرح ومنوّر گرداند ، واورا بدرجات اعلای مغفرت خود برساند ، وفقری که مصطفی ، علیه السلام ، بدان فقر فخر می کند ، که « الفقر فخری » ، براو تمام گرداند ، واورا بپادشاهی بهشت بنشاند ومملکت باقی را بدو مفوّض گرداند . بیت :

مقام سلطنت درویش دارد — که آن سلطان فراغت پیش دارد
شنیدی قصّهٔ ملك سلیمان — از آن صد ملك یك درویش دارد

(۳۳) آری عزیزا ، درویش نه آنست که ویرا در دنیا خردهٔ نباشد و بظاهر حال عریان باشد ؛ آنرا گدای گرسنهٔ برهنه گویند . بل که درویش آن باشد که بباطن از غیر حقّ عریان باشد ، گرسنهٔ سبحان باشد ، تشنهٔ رحمان باشد ، عاشق یزدان باشد ، بدوست نگران باشد ؛ نه نه ، درویشی از خود بیرون آمدنست و در نیستی قدم زدن . بیت :

فقر در نیستی قدم زدنست — برسر کوی غم علَم زدنست
هرچه میراث آدم و حوّاست — در ره فقر جمله کم زدنست

شیخ ابوالحسن خرقانی را پرسیدند که درویشی چیست؟ بزفان خرقانی گفت : آنکه تو نَوی !

(۳٤) امّا شرایط و آداب گفتن این کلمه هشت است : اوّل آنستکه دایم بروضو باشد ، که آنرا بنزدیك خداوند تعالی منزلتی عظیمست ، ومداومت کنندگان را بروضو «مردان»

۳- سورهٔ ۳۸ (ص) آیهٔ ۸۲/۸۳ الی ۸۳/۸٤ || ۷- اعلای : اعلا L || ۱۰، ۱۱- بحر هزج || ۱۷، ۱۷- بحر خفیف

می‌گوید و بتشریف محبّتشان مشرّف می‌گرداند و می‌فرماید، عزّوجلّ: «فِیهِ رِجَالٌ یُحِبُّونَ أَنْ یَتَطَهَّرُوا وَاللهُ یُحِبُّ الْمُطَّهِّرِینَ». و وضو سلاح مؤمن است، که «الوضوء سلاح المؤمن»، ووضو نظافتست، که «الدین النظافة»، وشستن آلودگی از چهرهٔ روح پاکی است، که «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَکَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»، وخود را بحیات حقیقی مزیّن گردانیدن، که «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ»، ونوربرنور افزودنست، که «الوضوء علی الوضوء نور علی نور»، ونقش ایمان برخود کشیدن، که «لایحافظ علی الوضوء الّا المؤمن»، وخودرا رافع درجات گردانیدن، که «إسباغ الوضوء فی الشبوات»، وشطر ایمان درخود درست کردن است، که «الطهور شَطْرُ الایمان»، وخود را در میان سابقان جای دادن است، که «وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَیْرَاتِ»؛ وگفته‌اند سابق آن باشد که پیش از آنکه بانگ نماز برآید برطهارت باشد ظاهراً.

(۳۵) امّا طهارت دو است: طهارت ظاهر وطهارت باطن، تا همچنانکه بطهارت ظاهرْ ظاهرخودرا پاك می‌دارد، بطهارت باطنْ باطن خودرا پاك دارد، وطهارت باطن شرط دوم است. وآن آنستکه دروقت ذکرگفتن دل‌را بغیر حقّ مشغول ندارد وبهیچ نوع، کایناً ما کان، هیچ خاطر را از نیك وبد بدل راه ندهد، که آن برمثال حدثی باشد در باطن. چون نظر بغیر اوباز افتد، باید که از آن استغفار کند وباز دل را بحقّ تسلیم کند و بذکر مشغول شود؛ و بداند که سخت‌ترین روشی از روش روندگان، و دشوارترین مجاهدهٔ از مجاهدهٔ سالکان، وصعب‌ترین کاری از کارطالبان، وبافایده‌ترین عملی ازعمل سایران، طهارت باطن نگاه داشتن است، که عوامّ صوفیان آنرا «نفی خاطر» گویند، ومقصود ومطلوب ازهمهٔ مجاهدتها وریاضتها آنست، تا ویرا این طهارت حاصل آید، که حصول این طهارت نهایت ریاضتهاست، چنانکه شیخ ابوسعید بوالخیر می‌گوید،

۱، ۲ - سورهٔ ۹ (التوبة) آیهٔ ۱۰۸/۱۰۹ || ۴- سورهٔ ۹۱ (الشمس) آیهٔ ۹ الی ۱۰ ||
۵، ۶ - سورهٔ ۲۱ (الانبیاء) آیهٔ ۳۰/۳۱ || ۹، ۱۰ - سورهٔ ۳۵ (فاطر) آیهٔ ۳۲/۲۹

قدّس الله روحه العزیز، که «نهایة الریاضة أن تجد مع الله قلبک».

(۳۶) سیم آنکه بیشتر ایّام خاموش باشد بیرون خلوت، امّا در خلوت باید که جز بذکرْ لب نجنباند، تا زبانِ معنی در جنبش آید، وسخنی که مصلحت دین نباشد نگوید، چنانکه مصطفی، صلوات الله علیه، فرموده است: «من کان یؤمن بالله والیوم الآخر، فلیقل خیراً ولیصمت». و نیز خاموشی مقام نجات است، چنانکه گفت: «مَن صمت نجا»، ونیز از دوزخ نجات یافتنست، چنانکه فرمود: «وهل یکبّ النّاس علی مناخرهم فی النار إلّا حصائد ألسنتهم»، ونیز قهرنفس است، که نفس هرزه لاست، و نیز تا درِ این حکمتها گشاده شود که رسول فرموده است: «إذا رأیتم الرجل طویل الصمت فاجلسوا الیه فإنّه یلقّن الحکمة».

(۳۷) چهارم خلوت دایم وعزلت ازخلق، تا سلامت یابد، چنانکه گفته است: «من اعتزل سَلِم»، یعنی سلامت ازنظر بشهوات و رفتن بحرام وگرفتن حرام و شنیدن حرام، وسگ نفس را در بندکردن. این همه درخلوت حاصل آید. چون حواسّ پنجگانهٔ ظاهر ازکار فرو بسته شد، حواسّ پنجگانهٔ باطن درکارآید ودرهای غیب برمردگشاده شود. ونیز مردرا جمعیّت دل دست ندهد تاآنگاه که خلوت نگیرد، زیرا که مصطفی، علیه السلام، با کمال نبوّت اوّل خلوت وعزلت طلب می کرد، چنانکه عایشه، رضی الله عنها، می گوید: «حُبّب إلیه الخلاء حتّی یتحنّث إلی جبل الحِراء أسبوعاً وأسبوعیْن»، وفی روایة «شهراً» نیزآمده است. پس چون اورا، که ازآنجا پاک آمده بود، و بدام نفس امّاره نیفتاده بود، واز اوجوروجفا [کسی] نکشیده، وعهدباری را نشکسته، ودل را بزنگار طبیعت نداده، ازخلوت چاره نبود، آن کسی که در مقام نفس امّاره چندین سال گام نهاده باشد، وموافقت هویٰ و شهوت کرده، ونفس را در تجبّر و تکبّر وتفاخر پرورانیده، وسربجیب موافقتِ مراد برآورده، وکِرام الکاتبین ازاونفورشده، بروح مصطفی از او رنجها رسیده، دل را بزنگار طبیعت داده، میان خویش و حقّ

۶۶۵ - من صمت نجا: دراصل بخط سیاه است

پیمان برهم شکسته ـ هیهات هیهات لماتوعدون! بیت :

طغرای وفا برسر فرمانت نمی بینم پیمان شکنا بر سر پیمانت نمی بینم

چگونه این چنین کس را که وی از راه فساد براه صلاح آمده باشد بخلوت حاجت نباشد؟! نه نه ، هیچ کس را ازمبدأ حالت که این شوق و ذوق در دل بجنبد ازخلوت وعزلت گزیر نباشد ، زیرا که بیخ تفرقه از دل بر کنده نشود مگر بخلوت وعزلت . ودر خلوت اکتساب امان یافتن‌است ازصعوبت روز قیامت درظلّ حقّ ، چنانکه می‌فرماید: « سبعة یظلّهم الله فی ظلّه یوم لاظلّ الّا ظلّه » . یکی ازایشان آنست که گفت: « ورجل ذکرالله خالیا ففاضت عیناه » ، وخلوتی را بیشترچنین افتد . ونیز شیخ نجم‌الدین کبری ، قدّس الله روحه العزیز ، در « رسالة‌السائر » آورده است که « مرید درخلوت ذکرمی‌گوید تا نقوش دنیا ومعاملت اهل دنیا ازآینهٔ دل زدوده گردد ، وچون روی دل ازنقوش دنیا صافی شد ، نقوش آخرت دروی پرتو زند ، و چون صافی‌ترشود ، حقّ تعالی در او پرتو زند از راه عکس ، وچون صافی‌تر شود وصقالت تمام یابد ، وحدانیّت باری تعالی دراو پرتو زند ، چنانکه عقل و جان و هوش ببرد ؛ آنگاه معرفت حاصل شود و مرد اهل تجلّی شود » .

(۳۸) پنجم صوم است ، که آنرا نیز بحضرت باری ، عزّ اسمه ، فضیلت بسیارست ، بلکه بحقّ مخصوص‌است ، که « الصوم لی وأنا أجزی به » . ونیزدرضمن آن صبرست ، وجزای صابری بی‌نهایتست ، که « إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ » . ونیز نفس را مخالف بودن است ، که « وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَى » . دیگر چون مردگرسنه شود ، سبل ضلالت ازپیش او برخیزد وپیهی که درچشم دل باشد بگدازد ، تا درعالم غیب نگرد وعالم ملکوت‌را معیّن بیند . ومشایخ طریقت ، رضوان‌الله علیهم اجمعین ، چنین گفته‌اند که « مرید را چندان باید کوشید که بمقدار سوراخ سوزنی چشم بعالم غیب درافتد » . ونیز مصطفی ، صلوات‌الله وسلامه علیه ، فرموده است که « شیطان

۲ - بحرهزج ‖ ۱۷ - سورهٔ ۳۹ (الزمر) آیهٔ ۱۰/۱۳ ‖ ۱۸ - سورهٔ ۷۹ (النازعات) آیهٔ ۴۰

درتن آدمی روانست چون خون دررگ، راه گذر وی بسته نشود مگر بگرسنگی » . و نیز سپر بدست آوردنست ازنفس وشیطان، که « الصوم جُنّة » .

(۳۹) ششم رضا وتسلیم، واین دری ازدرهای بزرگست بحضرت عزّت، چنانکه رسول ، علیه السلام ، گفته است: « الرضا بالقضاء باب الله الأعظم » . ونیز آورده اند که براوّل لوح محفوظ این نوشته است که « بسم الله الرحمن الرحیم ، لااله الّا أنا ، من لم یرضَ بقضائی ولم یصبر علی بلائی ولم یشکر علی نعمائی ، فلیخرج من أرضی وسمائی ولیطلب ربّاً سوائی ! » وازشیخ سیف الدین باخرزی ، قدّس الله روحه العزیز ، دراین معنی منقولست که دروقت سخنی گفتن چون این کلمات را یادکردی آنگاه بگفتی بیت:

کاری نکنی برون شو ازخانهٔ من جانانهٔ من سبوس و بندانهٔ من

یعنی « فلیخرج من أرضی وسمائی » . و شیخ نجم الدین کبری گفته است : « چون رضا و تسلیم قوّت گیرد وبکمال رسد، تجلّی روان شود، وازآن معرفت زاید، وازمعرفت محبّت ومودّت زاید، [وازمودّت محوواثبات وفنا و بقا زاید]، وازبقا وفنا یقین وتمکین زاید، وشکوك نفسانی بیکبار برخیزد » .

(۴۰) هفتم شیخی کامل راه رفتهٔ دیده ور طلب کند که طریق ذکر و خلوت او پیوسته بمصطفی باشد، صلوات الله علیه، وصحبت اومتّصل باشد بدان حضرت، تا اقتدارا بشاید ، زیرا که مجذوبان وزهّاد بسیارند ، امّا بدیشان اقتدا نشاید کرد، که این راه را علامتهاست . کسی باید بدلالت پیری راه رفتهٔ معتبر، که سیر و سلوك کرده باشد وبر علامات راه واقف گشته وهرعلامتی ازعلامات راه بشناخته، تا مرید را دلیل تواند بود. اگرچه مجذوب هم رسیده بود، امّا مثال اوچون مثال کسی باشد که اورا درکژاویهٔ بحجّ برند ، چون برعلامات راه وقوف نیافته باشد، اقتداء حاجّ را نشاید ؛ امّا مردی که پای درراه بادیه نهاده باشد وبکرّات بقدم صدق رفته وآمده ویک یک علامت ازعلامات راه بشناخته، پس اگر چنین کس دلیل دیگری باشد، شاید که ویرا دربیم هلاك نیندازد

۹ - بحر رباعی || ۱۲- وازمودت... : ازمتن رسالة السائیء چاپ Molé ص ٥٤ اضافه شده است

وبمقصود ومطلوب رساند. ومشایخ طریقت، رضوان [الله] علیهم اجمعین، همچنین بادیهٔ نفس وعقبات هویٰ قطع کرده‌اند، وکید نفس بشناخته و با شیطان ملعون پنجه‌ها زده وبرمکاید این دومکّارِ ستیزه کار وقوف تمام یافته، تا اگر کسی را قصد این کعبه باشد، امیرحاجّ اوباشند، وهرچه اودراین راه بدان محتاج باشد، بغم‌خوارگی او قیام نمایند، و ویرا دلالت می کنند تابکعبهٔ این معبودِ باکمال وبمسجد اقصیِ وصال. پس فرق چند باشد میان حاجی که بقدم صدق بادیهٔ خون‌خوار قطع کند ومیان آنکه براشتر وکژاویه بحجّ رود، اگرچه هردوحاجی باشند، امّا این مرد بهر قدمی ده نیکوئی حاصل دارد باچندین مجاهده ومخالفت‌نفس، وآن‌دیگرازآن بی‌حاصل‌وناپهره. پس میان‌مشایخ‌طریقت وابدال همچنین فرق باشد، چنانکه شیخ شرف‌الدین ادکانی‌را، رحمة‌الله علیه، پرسیدند ازحال ابدال ومشایخ طریقت، گفت: این جوانمردان دیگر باشند ویکی را از ایشان چندان مرتبت ومنزلت باشد بحضرتِ ذوالجلال که ازآن هفت وهفتاد را نباشد!

(٤١) شرط هشتم دوام ذکر لااله الّاالله است، چنانکه حقّ تعالی می‌فرماید که «اَلَّذِینَ یَذْکُرُونَ اللهَ قِیَاماً وَقُعُوداً وَعَلَی جُنُوبِهِم». اشارت‌بدوام‌ذکرست، وجائی دیگر می‌فرماید: «فَإِذَا قَضَیْتُمُ الصَّلَوةَ فَاذْکُرُوا اللهَ قِیَاماً وَقُعُوداً وَعَلَی جُنُوبِکُمْ». می‌باید که درهمهٔ احوال بدل و زبان ذاکرباشد، مگر دروقت قضاء حاجت انسانی که بدل ذکر گوید نه بزبان، باقی درهمهٔ احوال بدل و زبان ذکر با هیبت وتعظیم می‌گوید با نفی واثبات. وصلّی الله علی النبیّ محمّد وآله اجمعین!

القسم‌الاوّل دربیان مقامات ایشان

(٤٢) آری عزیزا، زهّاد وعبّاد ونیکومردان را به پیش این مردان چه محلّ باشد؟! که «حسنات الأبرار سیّئات المقرّبین». [بیت:]

۱۳-سورهٔ ۳ (آل‌عمران) آیهٔ ۱۸۸/۱۹۱ || ۱۴، ۱۵- سورهٔ ٤ (النساء) آیهٔ ۱۰٤/۱۰۳

از کمالِ حال ایشان بی خبر باشد [فلکْ]

وز سکوت و نطق ایشان بی‌اثر باشد ملکْ

مردان باشند درمیان ایشان که درمتابعت سیّد رسُل بیک دم زدن ازفلک و ملک در گذشته باشند و بکونین و عالمین باز ننگرسته، بل که قدم بر «قَابَ قَوْسَيْنِ» نهاده وبسرِ «أَوْأَدْنَى» رسیده وبعمل ثقلین سرفرونیاورده، که «نَفَسٌ من أنفاس المشتاقين خير من عبادة الثقلين» بیت :

خلقان جهان بجملگی بشتابید — تا قافلهٔ سوختگان در یابید
ای اهل مناجات که در محرابید — صدقافله بگذشت وشما درخوابید

طنطنه وطمطراق این‌مردان فردای قیامت دمار از نهاد دوزخ برآرد، که «جُز یا مؤمن فإنّ نورك قد أطفأ لهبي!» بلکه ایشان قومی باشند که بتوفیق‌هدایت‌پای ازطینت بشریّت برکشیده باشند و بعلوّ همّتِ بارگاه بربالای هفت دوزخ و بالای هشت بهشت زده، و قدم ارادت دربارگاه حضرت الوهیّت نهاده وبغیر اوالتفات نکرده.

(۴۳) آری عزیزا، هرکس حال این جوانمردان نداند، که ایشان چه مرغانند؟ ایشان عاشقان رحمان‌اند، مشتاقان سبحان‌اند، مستان یزدانند، آتش درزنندهٔ جسم و جانند، قلندروشان حضرت الٰه‌اند، دیوانگان بی‌گناهند، شوریدگان پادشاهند! این دیوانگان را عجب حالیست، نه نه، که این عاقلانرا عجب کمالیست! شراب عشق از خم‌خانهٔ «أَلَسْتُ» بتلقین ذکرمشایخ درکام جان ایشان ریخته‌اند وگرد نیاز بررخسار ایشان بیخته، که «رُبَّ أشعث أغبر ذی طمرین». ایشان دارند دلِ من ایشان دارند، ایشان که سرِ زلف پریشان دارند! عجب واقعهٔ‌یست حال‌این جوانمردان، که هیچ کس را بغیرایشان برسرِحال‌ایشان نیفتاده است وایشان‌را چنانکه‌ایشانند بندانسته وبرطاعت ومعصیت شان وقوف نیافته! آه آه، از خزینهٔ اسرار پادشاه، که با این مشتی خاک بر

۱، ۲ - بحر رمل || ۳، ۴ - سورهٔ ۵۳ (النجم) آیهٔ ۹ || ۷، ۸ - رباعی || ۱۷ - سورهٔ ۷ (الاعراف) آیهٔ ۱۷۱/۱۷۲ || ۱۸، ۱۹ - ایشان... دارند : یک بیت در بحر رباعیات غیر موزون (دارند = دارن). پریشان : برایشان L

درگاه چه کارها دارد!

(٤٤) عزیزا، دراحوال واعمال‌شان نگر، تا سرّ حالشان بینی، که طاعتشان همه گناه، ومعصیت ایشان بی گناه، نه نه، که طاعتشان همه معصیت، ومعصیتشان همه طاعت، گفتارشان همه کردار، کردارشان همه گفتار! غایبانِ حاضرند، حاضرانِ غایب‌اند، پادشاهانِ کهنه‌پوشند، کهنه پوشانِ نو فروشند بیت:

زین سبب لاف ازگدائی می‌زنیم پادشاهانیم و ما را ملک نیست

«سکوتٌ نظّارٌ غُیَّبٌ حضّارٌ ملوك تحت أطمار». سکندرِ وجودشان تشنهٔ آب حیات گشته، خضرِ معنیشان بآب حیات پیوسته. عجب حالی دارند، و درحال خویش کمالی دارند. ایشانند که برقصر هدایت سبحانی و بر منظرعنایت ربّانی عروسان خلوت‌خانهٔ شاهند، شاهدان بارگاه الٰهند، که «أولیاء الله عرائس‌الله». لاجرم برجمالِ باکمالشان قباب عزّت برافکنده است ودرحرم سرای حضرت خود بنشانده، تا از غبار نظراغیار پوشیده مانند، که «أولیائی تحت قبابی لایعرفهم سوائی». بیت:

من دانم و او که آفریدست مرا آنچ ازغمِ او بجان رسیدست مرا

قسم دوم دربیان فضیلت دل عزیز ایشان بدست آوردن

(٤٥) فرّخ آن صاحب دولتی که بحقّ خدمت این چنین قومی قیام نماید و دل عزیز ایشانرا بدست آرد، چنانکه گفته‌اند: «نماز کار پیر زنانست، دلی بدست آر که کار آنست!» واین سخن‌را دومعنیست. معنی اوّل: یا نفس خودرا بصفات دلی موصوف کن، تا نام تو درجریدهٔ اولیا ثبت افتد، که کارآنست! ویاآن کسی‌راکه خود را بدان مقام رسانیده است خدمت کن وحرمت او نگاه دار وبهرنوع که باشد خود را برفتراك دل او بند، تا دلی بدست آورده باشی، که مشایخ طریقت چنین گفته‌اند که «هرکرادلی قبول کند، مقبول حقّ شود، وهرکرا، والعیاذ بالله، دلی ردّ کند، مردود حقّ شود».

---

۹ - بحر رسل || ۱۳ - بحر رباعی || ۱۵ - فرخ : فرح L

وهرکسی را دل اثبات نتوان کرد ، چنانکه می‌گوید ، جلّ جلاله : «إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» . ازاینجا معلوم می‌شودکه دل را حقیقتی دیگرست که هرکسی بسرِ آن نرسد ، چنانکه گفته‌اند بیت :

دل یکی منظرست ربّانی — خانهٔ دیو را چه دل خوانی
آنچه دل نام کردهٔ بمجاز — رو به‌پیشِ سگان کوی انداز
آن‌بوَد دل که‌وقت پیچاپیچ — جز خدا اندرو نیابی هیچ

(٤٦) و بزرگان گفته‌اند : «مرد را چهار چیز بباید تا دل این طایفه اورا قبول کند: یاخدمتی شایسته ، یا نعمتی بایسته ، یا ریاضتی برقانون ، یاصدائی چو نالهٔ ارغنون» ، تا بهروقتی زمزمه می کند ووقت برایشان خوش می کند ، که‌بدان سبب دلهای ایشان اورا قبول کند . چون مقبول دلها گشت ، گوبست بمسند ولایت ایشان بازده و خود را تسلیم دل ایشان کن ، چنانکه شیخ ابوسعیدِ بوالخیر ، قدّس‌الله روحه العزیز ، وقتی اصحاب را می‌گفت : «فردای قیامت اگر برشما سؤال کنندکه شما کیانید ، زنهار بجواب مشغول مشوید ، که‌کار برشما بزیان آید ! گفتند: شیخا ، چه‌گوئیم؟ گفت: بگوئیدکه ما را دردنیا مهتران بودندکه حال ما ایشان می‌دانند . چون بما حواله شود ، کار شما برآید !» چنانکه این ضعیف دراین معنی می‌گوید بیت :

آشفته برآن رخان زیبات منم — آغشته بخون دل ز سودات منم
با این همه اعتماد براطف توزانک — خاكِ سگ هندوان «لالا»ت منم

(٤٧) و نیز مصطفی ، صلوات‌الله وسلامه علیه ، توانگران اصحاب را گفتی : امروز خود را برفتراك دل فقیران امّت من بندید ، که ایشانرا کارهای معظّم در پیش است ، که «فقراء أُمّتی ملوك اهل الجنّة» ، تا فردا ، که روز بازار ایشان باشد وکوس دولت ایشان بعرصات قیامت فروکوبند و چهار بالش ایشان درفردوس اعلی بگسترانند ، شما را محروم نگذارند ، که «اتّخذوا الایادی عندالفقراء فإنّهم أصحاب الدولة یوم‌القیامة !»

۱،۲ - سورهٔ ٥٠ (ق) آیهٔ ٣٦/٣٧ || ٤،٥،٦ - بحر خفیف || ١٦،١٧ - رباعی

خصوصاً بر فتراك عاشقانی که طالب حقّ باشند وایشانرا سیری و سلوکی باشد برقانون شریعت وطریقت، وعبوری وعروجی درسلک حقیقت، که پیغامبران مرسل را بخدمت ایشان می‌فرماید، چنانکه بداود، علیه‌السلام، وحی می کند: «إذا رأیتَ لی طالباً فکن له خادماً!» خاصّه آن فقیرانی که بامداد و شبانگاه بذکر خدای تعالی مشغول باشند، که بمصطفی، علیه‌السلام، خطاب می کند که «وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَاةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ»، و جای دیگر می‌فرماید: «وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَاةِ وَٱلْعَشِيِّ». پس هر که خواهد که نفس عزیز ایشان دریابد وهمّت عالی ایشان بروزگارخود مصروف گرداند وخود را برفتراك دل ایشان بندد ودرطاعت ایشان شرکت یابد، باید که بخدمت ایشان بهرنوع قیام نماید.

(٤٨) امّا زنهار، غلط مکن و گمان مبر که طاعت ایشان چون طاعت عبّاد و نیک مردان باشد، که دو رکعت نمازایشان برحضرتِ بی نیاز دوست داشته‌تر ازطاعتی که همهٔ متعبّدان بگزارند تا قیامت، چنانکه مصطفی، علیه‌السلام، می‌فرماید: «رکعتان من رجل زاهد قلبه مع الله أحبّ إلی الله تعالی من عبادة المتعبّدین إلی آخرالدهر سرمداً». هیهات، که گفت وگوی کارایشان وافشای سرّ ایشان واسرارایشان درزمین وآسمان نمی گنجد! وشیخ ابوالحسن خرقانی شیخ ابوسعیدِ بوالخیررا می گفت: «یا اباسعید، سخنهائی دارم که اگر بگویم در زمین وآسمان نگنجد. خداوند، سبحانه وتعالی، تُرا ازبهرآن آورد تا بتو هرزه گویم؟» وآن بود که شیخ ابوسعید سه روز درخرقان بود که هیچ سخن نگفت، ومی گفت: «مارا از بهراستماع آورده‌اند». پس چگونه میسّر می‌شود که این بیچاره آنرا برجزوی چند معدود نقش کند، زیرا که حال وکمال ایشانرا آخری پیدا نیست، و تجلّی جلال ایشانرا نهایتی پدید نیست! رحمانی‌صفت شده‌اند وبملک جاودانی رسیده، بلکه بمعبود ومقصود پیوسته، چنانکه دراین معنی گفته‌اند بیت:

اعضای وجود من همه دوست گرفت نامیست زمن برمن و باقی همه اوست

٥، ٦-سورهٔ ١٨ (الکهف) آیهٔ ٢٨/٢٧ || ٦، ٧-سورهٔ ٦ (الانعام) آیهٔ ٥٢ || ١٧-هرزه: هر L || ٢٢-بحرر باعی

واشارتِ « الصوفی غیرمخلوق » را عبارت ازاینجاست .

(۴۹) امّا بعدازاین ختم کنیم ، پیش‌ازآنکه قدم در اِفشای سِرّ ربوبیّت نهاده شود و سخن ببیان لم ولا طریقت در افتد وخود را در معرضِ ارتکابِ این یابد که « إفشاء سرّ الربوبیّة کفر عرفها من عرفها وجهلها من جهلها » ، زیرا که ایمان اکثرخلق امروزدراین طریقِ نیک ضعیف است ، بلکه بیشتر بزرگان‌را دراین طریق هیچ‌اعتقاد نیست . و نیز منکرند اهل طریقت را و وقایع ایشانرا و کشف حقایق را ، بسبب‌آنکه بنای این طریقت برترك دنیاست ، و بزرگان این زمانه را برگِ این نیست ، واعتقاد و ارادت بیشتر ایمّه وعلمای این عصر دراین معنی ضعیف افتاده است بیت :

مردمان منکرند علمی را   که زتقصیرخود ندانندش
گرچه ایمان محض باشدآن   چون ندانندکفر خوانندش

اگرذکر واقعهٔ کرده‌اید ، گمان برندکه این از بهرنمایش رعونت خویش است ، امّا نه چنان باشد ، بل که ازبهر زیادتی وثوق طالبان وعاشقان باشد ، تا دردشان بردرد ، وشوق برشوق ، وتشنگی برتشنگی بیفزاید . بیت :

من چون ریگم غمِ تو چون‌آب خورم   هر چند همی بیش خورم تشنه ترم

الفصل‌السادس فی فضیلة من یخدم الصوفیة

(۵۰) بایدکه خداوندان دولت و مکنت را چون چشم برسرحال ایشان افتد ، جان در قدم ایشان نثارکنند ومحبّت ایشانرا دردل خود جای دهند وخود را باوصاف و اخلاق انبیا مخصوص‌گردانند ، چنانکه مصطفی می‌فرماید ، علیه‌الصلوة و التحیّه : « حبّ المساکین و الفقراء من أخلاق المرسلین » ، و بهر وقت بمجالست ایشان ملازمت نمایند ، تا خود را باخلاق صدّیقان آراسته باشند ، که« ومجالستهم من‌أخلاق‌الصادقین » ،

۹، ۱۰ - بحر خفیف || ۱۴- بحر رباعی. چند : + که L (غیر موزون)

ودل عزیز خودرا ازظلمت و کدورت اخلاق اهل نفاق پاك گردانند، که «والفرار منهم من أخلاق المنافقین»، و بمعاونت درمصلحت ایشان قیام نمایند، که «تَعَاوَنُوا عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَى». پس هرجدّوجهد که ممکن شود درحقّ ایشان بجای آرند، تاخودرا درولایت ایشان شرکت اندازند، که ولایت ایشان ولایتی عجبست، که «إنّ ملوك الجنّة کلّ أشعث أغبر، إذ[ا] استأذنوا لم یؤذن لهم وإن خطبوا النساء لم ینکحوا وإذا قالوا لم ینصب لقولهم. لوقسم نورواحد منهم بین أهل الأرض لوسعهم»، وتاتوانند درياری دادن بندگان خدای تعالی کوشند بچیزی که بدان محتاج باشند، تا اعانت حقّ تعالی بدان حاصل آید، که «إنّ الله تعالی فی عون العبد مادام العبد فی عون أخیه المسلم»، و برامّید روائی حاجت خویش از خداوند، جلّ وعلا، ببرآوردن حاجت ایشان بشتابند، که «لا یزال فی حاجة العبد مادام العبد فی حاجة أخیه المسلم». وآن بغالب سه چیزست، یا لقمه باشد، که مدد قوت ایشان کند، تا ازعهدهٔ آنچه ایشانرا فرموده‌اند بیرون توانند آمد، که معاملات دینی مبنی برقوام قالب و قوت مرکب نفس است، وقوام قالب مبنی بر آکله و شاربه، چنانکه مشایخ طریقت، رضوان‌الله علیهم، گفته‌اند: «أشبع الزنجیّ وکدّه»، ونیز مصطفی، علیه‌السلام، چنین می‌فرماید: «لولا الخبز ما صلّینا وماصمنا»؛ ویا خرقه بود، که عورت ایشان بپوشد ودفع سرما وگرمای مفرط کند؛ ویا خانه، که ضرر برف وباران ازایشان بازدارد وایشان درآنجا ازایذای حیوانات ومردمان ناجنس خلاص یابند، تابدلی فارغ بعبادت خدای تعالی پردازند، که درحدیث آمده است که حقّ تعالی درنمازی ننگرد که دل درآن نماز حاضر نباشد، ونیز روایتست که مصطفی، علیه‌السلام، گفته‌است: «ازنمازهرکسی آن مقدارنویسند که دل در وی حاضر باشد»، ونیز آمده‌است که جواب ذکری که از سرغفلت گوید لعنت است، و نیز روایتست که «من قال لااله الّاالله غافلاً قلبه عن‌الله فخصمه‌الله».

(٥١) وتاطالب فارغ نبود ازهرچه درراه دین بدان محتاجست، جمعیّت صورت

٣،٢ - سورهٔ ٥ (المائدة) آیهٔ ٢/٣ || ١٣ - الزنجی: الربحی L

نبندد. و هر که اسباب معاش بندگان خدای تعالی در طلب او نگاه دارد و مهیّا کند، بعبادت ایشان مثاب بود، اگرچه آنکس درحیات نباشد. و از اینجا گفته‌اند که «هیچ چیز ورای خدمت نیست». واهل بصیرت را، چون نظر براین معانی افتاد، خانقاهها ساختند و وقفها کردند، و هرچه طالبان خدای تعالی را بدان محتاج دیدند، قیام نمودند، زیراکه هر که درباری دادن جماعتی باشد، بمزد طاعت ایشان ثواب یابد، چنانکه مصطفی، علیه‌الصّلوة والتحیّة، می‌فرماید: «وللخادم أجرمن یخدمه». همچنانکه گفتیم، مزد وثواب ایشانرا نهایت پدیدنیست، که‌یک نفَس از انفاس ایشان ویک تسبیح درصحیفهٔ اعمال ایشان زیادت‌از اعمال ثقلین می‌افتد. پس‌این چنین کس که معاون ایشان باشد، بآنچه ماگفتیم‌صاحب دولت دنیا وعقبی‌باشد، زیراکه بدنیا زراعت عقبی می‌توان کرد، که «الدنیا مزرعةالآخرة».

(۵۲) واگرنه سبب زیادتی بندگان‌بودی که درساعة دنیا طاعتی‌کنند، که «الدنیا ساعة فاجعلها طاعةً»، خداوند، سبحانه وتعالی، هرگز ایشان‌را بدنیا نفرستادی، بلکه مؤمنان‌را درصفات لطف می‌پرورانیدی و مقهوران را درصفات قهر می‌داشتی، چنانکه شیخ عبدالرحمن اکاف ازپیرخویش علی‌مؤذّن، قدّس‌الله روحهما، روایت‌می‌کند، که او ازعالم ارواح خبرمی‌داد، تاآنجاکه می‌گفت: «درآن وقت‌که خداوند، سبحانه‌وتعالی، خواست‌که روح مرا بعالم اجساد فرستد، ملایکه تأسّف می‌خوردند ومی‌گفتند: دریغا، این چنین خلقی را ازمقام قرب بخاکدان دنیا می‌فرستد؟ باری، سبحانه وتعالی، باایشان خطاب می‌کردکه شماغلط کرده‌اید ونمی‌دانیدکه چه می‌گوئید، که ما ویراجائی‌می‌فرستیم که چون‌آنجا کوزهٔ آب بدست‌عاجزهٔ دهد یا از پای درافتادهٔ را دست‌گیرد، او را بهترباشد ازآنکه صد هزار سال اینجا بسبوحی وقدّوسی ما بایستد!»

(۵۳) وازاین شیخ علی مؤذّن عجب روایتهائی است‌که مثل آن ازهیچکس‌دیگر نیامده است، چنانکه روزی ازطفولیّت خود خبرمی‌داد و از مشکلی‌که ویرا درحالت ولادت شده بود: برمادر سؤال می‌کردکه درآن ساعت‌که من بخاکدان دنیاآمدم و در

منزل زمین قرار گرفتم، آوازی هایل شنیدم که هرگز دیگر مثل آن نشنیدم. آن آواز چه بود و از کجا آمد؟ مادرش اورا حکایت کرد که در آن وقت خادمهٔ جامهٔ پدرت نشسته بود، و در طشت خوانی بربام برده و برلب سر سرای نهاده تا خشک کند، و باغچگکی که متّصل سرای است پدرت در آنجا بود. چون خادمه بشنید که پسری تولّد کرد، خواست که بتعجیل خبر بپدرت رساند، پایش بطشت باز آمد، طشت از بام درمیان سرای افتاد؛ آواز هایل از آنجا بود.

(٥٤) القصّه، تا خداوندان دولت و مکنت را صورت نبندد که این نوع سخنهای این ضعیف از بهر تجرّع دنیائی وحیلهٔ گدائیست! نه نه، که سعادت دو جهانی ایشان ویافت رضای رحمن است، تا از آن جمله نباشند که این خطاب درحقّ ایشانست: «اَلَّذِینَ یَکْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا یُنْفِقُونَهَا فِی سَبِیلِ ٱللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِیمٍ». واین ضعیف را نیّت «التعظیم لأمرالله والشفقة علی خلق الله» است اندراین، تا باشد که این ندا بگوش جان هیچ کس نرسد از امّت احمد، وتا بتعذیب «یَوْمَ یُحْمَیٰ عَلَیْهَا فِی نَارِ جَهَنَّمَ فَتُکْوَیٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هٰذَا مَا کَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِکُمْ فَذُوقُوا مَا کُنْتُمْ تَکْنِزُونَ» گرفتار نشوند، و نصیب خویش از دنیا فراموش نکنند، چنانکه می‌فرماید، عزّوجلّ: «وَلَا تَنْسَ نَصِیبَکَ مِنَ ٱلدُّنْیَا وَأَحْسِنْ کَمَا أَحْسَنَ ٱللّٰهُ إِلَیْکَ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِی ٱلْأَرْضِ». پس این ضعیف را دراین خطابِ رحمانی واشارتِ سبحانی دومعنی فرا خاطر می‌آید: یکی آنکه نصیب خویش از دنیا بشناسد که کرباس پارهٔ از دنیا و دوگز و نیم زمین بیش بدو نخواهد رسید، و دیگر همه آنست که ضایع ماند و بلب گور از او باز گردد، چنانکه مصطفی، علیه السلام، فرموده است که «سه چیز با بنده بلب گور آید، دو بازگردد و یکی با وی درخاک شود. گفتند سه کدام باشد یا رسول الله؟ گفت: مال

٣ - باغچگکی: با عجلکی L || ٨ - ضعیف: + را L || ٩، ١٠، ١١ - سورهٔ ٩ (التوبة) آیهٔ ٣٤ || ١٢، ١٣، ١٤ - سورهٔ ٩ (التوبة) آیهٔ ٣٥ || ١٥، ١٦، ١٧ - سورهٔ ٢٨ (القصص) آیهٔ ٧٧

و فرزندان وحسنات ؛ حسنات باوی بماند و دیگران از وی بازگردند » . دیگر آنست که نصیب تو از دنیا آنست که نزدیک حقّ فرستی بدانکه درراه خدای بذل کنی ، که آن ترا برحضرت حقّ باقی است ، وهرچه از بهرهوای نفس بگذاری ، برتوفانی است، چنانکه در قرآن مجید از آن خبر می‌دهد: « مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ ٱللهِ بَاقٍ » ، تاآن باقی را از حضرت او یکی بهفتصد و مضاعف آن باز ستانی ، چنانکه می‌فرماید : « مَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَٱللهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ » .

(٥٥) نه‌نه ، عقل برباید گماشت ودنیای فانی را بذل باید کرد وبردولت نعمت او دل نباید نهاد ، چنانکه گفته‌اند [بیت] :

عاقل بچه اومید درین شوم سرای ——— بردولت او دل نهد از بهر خدای
چون راست که‌خواهد که‌نشیند از پای ——— گیرد اجلش دست که بالا بنمای

زیراکه دنیای غدّار مکّار مردار هیچ نیرزد ، « الدنیا جیفة وطالبها کلاب » ، چه این دنیای غدّارمکّار گذاشتنی واز وی گذشتنی است. افسوس باشد که عاقل مملکت آخرت ابدی بدنیای فانی منغّص مکدّر بفروشد! هیهات ، خداوندان نعمت را عهد شکنی نباید کرد ، و بوفای « إِنَّ ٱللهَ ٱشْتَرَى مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ » قیام باید نمود واین بیع را فسخ نباید کرد ، که بهتر ازاین فروشنده نتوان یافت وخوبتر ازاین متاع نتوان خرید ، ودنیا وهرچه دردنیاست از بهر چنین متاعی نثار باید کرد و باك نباید داشت! بیت :

دنیا چه بود نثار دنیا چه بود ——— وین مایه زیادگار دنیا چه بود
دریاب شها مملکت عقبی را ——— روزی‌دوسه‌روزگاردنیاچه‌بود

نه‌نه ، مردوار پای برطارم اعلی باید زد وجنّة المأوی بدست فرو باید گرفت ، تاهمچنانکه

---

٤ - سورهٔ ١٦ (النحل) آیهٔ ٩٨/٩٦ || ٦، ٧ - سورهٔ ٢ (البقرة) آیهٔ ٢٦٣/٢٦١ || ١٠، ١١ - رباعی || ١٥، ١٦ - سورهٔ ٩ (التوبة) آیهٔ ١١٢/١١١ || ١٩، ٢٠ - رباعی || ٢٠ - دنیا : دنی L

امروز کوس دولت ایشان بر بسیط زمین فرو کوفته‌اند ، فردا بعرصات قیامت فرو کوبند و زین دولت ایشانرا بر بُراق همّت ایشان بندند ، تاچنانکه خواهند در بهشت می‌خرامند و بذوقی تمام نعمت جنّات نعم می چشند وباحوران دل‌ربای برقصرهای بهشت می‌نشینند ، که « حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي ٱلْخِيَامِ ». شعر :

سلام علی دار أمّ الکواعب بتان سیه چشم عنبر ذوائب
رسوم قصور دیار عوالی چو درصدرمنشور توقیع صاحب

الفصل السابع فی جواب المتعنّت والمنکر فیهم

(۵۶) در جواب جمعی منکران و متعنّتان که براین ضعیف تیغ انکار می کشند و اصحاب طریقت واهل خلوت را منکر می‌باشند و برموز سخنهای رنگین می گویند و بکلّی سربدان هوا برآورده‌اند که امروز خلوت نمی‌باید داشت ؛ واین سخن را دلیلی روشن از حدیث و قرآن نمی‌آرند ، و در مجادله ومخاصمت مرده می کوشند . و این ضعیف را سر مجادلهٔ ایشان نیست ، زیراکه این سخن ازمجاهده جسته‌اند ، نه‌ازمجادله . عجب واقعه‌ایست ، خدای را تبدیل وتغییر نه ، طالب را تلبیس و تزویر نه ، راهی راست جادّهٔ کوفته نارفتن را سبب چیست؟ واین مباینت از کجا افتاده است؟ نه‌نه ، راه را می‌باید رفت ، تا نروی نرسی ، چنانکه یکی از مشایخ می‌گوید که « هر کس که ندوید گور نگرفت ، امّا گور آنکس گرفت که بدوید » . وشیخ اوحد کرمانی دراین معنی می گوید بیت :

ناکرده دمی آنچه تُرا فرمودند خواهی که‌چنان‌شوی که‌مردان‌بودند
تو راه نرفتهٔ از آن ننمودند ورنه که زداین درکه درش نگشودند

(۵۷) امّا آنچه می گویند که خانقاه دارشفاست ، واهل خانقاه بیمارانند که مرض ایشان انواعست ، ولابدّ هریکی را دارو بنوعی دیگر باید داد ، پس طبیب باید که مرض وعلّت هریک بشناسد تا تدبیرمعالجهٔ اوبرقانون تواند کرد ، مقبول ومعقول می گویند .

۴ ، سورهٔ ۵۵ (الرحمن) آیهٔ ۷۲ || ۵-۶ ، بحر متقارب || ۱۷-۱۸ ، رباعی

امّا ما می‌بینیم مراهل‌خانقاه‌راکه جماعتی بیمارانند برتقدیر، ایشانرا مرضی که افتاده‌است، وعلّتی که مستدعی مرافعت بطبیب است ، ازدل افتاده، که « فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِ مَرَضٌ » . پس ازآنجا معلوم می‌شودکه روی بصلاح دل می‌بایدآورد وتاغایت امکان دراصلاح اوکوشید، تا چون دل بصلاح بازآید، که امیر و رئیس اعضاست، لابدّ همهٔ اعضا وجوارح انقیاد ومتابعت اوکنند درصلاح، کما قال النبیّ، صلّی‌الله‌علیه وسلّم : « إنّ فی‌جسدابن آدم لمضغة إذا صلحت صلح بها سائرالجسد وإذا فسدت فسدبها سائرالجسد، ألا وهی‌القلب» . ودیگرآنکه‌دل پادشاهست وجملگی اعضا وجوارح مأمور او اند ، لابدّ چون پادشاه را مایل بصلاح یابند، متابعت وموافقت اوکنند درصلاح، واگرفساد یابند همچنین، کما قال‌النبیّ، علیه‌السلام : « الناس علی دین ملوکهم » .

(۵۸) پس ما را باری ، تعالی و تقدّس، طبیبی حاذق و استادی‌کامل فرستاد ، مشرّف بتشریف « وَمَا يَنْطِقُ عَنِ ٱلْهَوَى » ، ومکرّم بتکریم « أَوْ أَدْنَى » ، وممکّن دربارگاه « فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى » ؛ ومنشور نسخت ادویهٔ « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ » بدست او داد ، تا هرکه خواهدکه‌آینهٔ دل را از زنگ طبیعت پاک‌گرداند ومرض وعلّت او را معالجت‌کند، در دارو خانهٔ « وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ » بکوبدوتمسّک بسنّت سیّدالمرسلین کند، که « مَنْ يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللهَ » واقتدا بصحابه وتابعین نماید ، تا راه راست وجادّهٔ مستقیم بدست‌دولت اودهند، که « بأیّهم اقتدیتم اهتدیتم » ، و در مقام اکرام « فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَى » فرودآرند و در چهاربالش « لَا ٱنْفِصَامَ لَهَا » بنشانند . پس مصقلهٔ که صفحهٔ آینهٔ دل‌را از زنگ غفلت وطبیعت

۲، ۳- سورهٔ ۳۳ (الاحزاب) آیهٔ ۳۲ || ۱۱- سورهٔ ۵۳ (النجم) آیهٔ ۳ || ۱۱، ۱۲- سورهٔ ۵۳ (النجم) آیهٔ ۹ الی ۱۰ || ۱۲، ۱۳- سورهٔ ۲۱ (الانبیاء) آیهٔ ۱۰۷ || ۱۴، ۱۵ - سورهٔ ۱۷ (الاسراء) آیهٔ ۸۲/۸۴ || ۱۶- سورهٔ ۴ (النساء) آیهٔ ۸۰/۸۲ || ۱۸، ۱۹ - سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۲۵۶/۲۵۷

زدوده وپاك گرداند، ذکر باری است ، تعالی وتقدّس . کما قال ، علیه السلام: «إنّ لکلّ شیء صقالة وصقالة القلوب ذکرالله » ، وجائی دیگر می‌فرماید: «لااله الّاالله ینبت الایمان فی القلب کما ینبت الماء البقلة » . ونصّ قرآن نیز بدان ناطق است : « أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ » .

(٥٩) پس مرید راه طریقت وطالب حقّ بحقیقت باید که بگوش دل و جان و عقل وهوش بشنود وممتثل امرِ « وَكُونُوا مَعَ ٱلصَّادِقِينَ » گردد ، که بحقیقت ذاکر آنست که هیچ راست نگوید راست‌تر از ذکرخداوند ، سبحانه وتعالی . وسیّد کاینات‌را نیزفرمانست که « فَأَعْرِضْ عَمَّنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا » . پس هر که در طریقت مصطفی خواهد که سلوك نماید ، او را دراین تنبیه است که هجران و عزلت از که می‌باید کرد والفت وصحبت با که می‌باید داشت . پس طالب این معنی باید که در هرحال و هر جای ودرهر صفت‌که بود ، بداند که ذکر خدای تعالی بزرگترین همهٔ عبادتهاست ، کما قال‌الله تعالی: «وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ». وابن‌عبّاس ، رضی‌الله عنه ، درتفسیر این‌آیه چنین گفته است ک« أی ذکرالله أکبرمن کلّ عبادة سواه» . ومصطفی ، علیه السلام ، نیز تعیین فرمود که ازذکر کدام‌فاضلتر . وهر که بهترین کارها وفاضلترین عبادتها ازحضرت سیّد کاینات ، علیه الصلوة والتحیّة ، طلب نکنند ، راه غلط کرده‌باشد . پس هر که خواهد که در دین خدای تعالی کسی شود وبخلعت محبّت آراسته گردد ، نظرمتابعت برگفت و کرد او دارد ، تا ازمقام محبّت دورنیفتد ، کما قال‌الله‌تعالی : « قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ » ، وعشق در وی کمال گیرد ، حکایةً عن الله تعالی : « إذاکان الغالب ذکری علی‌عبدی عَشِقَنی وعشقتُهُ » . پس‌طالب کمال باید که کمرجدّ وجهد برمیان جان بندد وآناءاللیل‌واطراف النهارروی دل متوجّه حضرت خدای‌تعالی

٤،٣ -سورهٔ ١٣ (الرعد) آیهٔ ٢٨ || ٦ -سورهٔ ٩ (التوبة) آیهٔ ١١٩/١٢٠ || ٨ -سورهٔ ٥٣ (النجم) آیهٔ ٢٩/٣٠ || ١٢ -سورهٔ ٢٩/٣٠ (العنکبوت)آیهٔ ٤٥/٤٤ || ١٧، ١٨ -سورهٔ ٣ (آل عمران) آیهٔ ٣١/٢٩ || ٢٠- آناءاللیل‌واطراف النهار: اشاره‌است به آیهٔ ١٣٠ ازسورهٔ ٢٠ (طه)

دارد، تا بمقصود کلّی خود بازرسد، کما قیل : «من طلب شیئاً وجدّ، وجد» ، و بزفان جان و دل پیوسته بهیبت و تعظیم ذکر می‌گوید ، چنانکه هفت اندام او از گفتن ذکر متأثّر ومتلذّذ می‌شود ، وهیچ خاطررا ، کایناً ماکان ، بدوراه باز ندهد ، البتّه همه را نفی می‌کند، وچندان ذکرخدای‌تعالی بگوید که هفت‌اندام اوبا اودرذکرآید، تاموی‌وناخن. وفّقک‌الله لهذا العمل وجمیع‌الطالبین وأهل السبیل وجمیع المؤمنین! والله الهادی .

فصل درجواب سؤالی که بی‌شیخ راه توان رفت یا نتوان رفت

(۶۰) والعیاذبالله تاآن کیست که نفی شیخ می‌کند و از روی جهل می‌گوید که بی استادی وپیشوائی قطع این راه توان‌کرد! که مشایخ طریقت چنین‌گفته‌اند : «من لیس له شیخ‌فشیخه الشیطان». امّابباید دانست که مرطالب‌را احتیاج بشیخ ازدو وجهست: یکی‌درتعلّم آداب وشرایط‌آن بظاهر، چنانکه‌بعنعنه ازمصطفی، صلوات‌الله وسلامه‌علیه، منقولست الی یومنا هذا ، بدان شریطه‌که هیچ زیادت و نقصان را بدو راه ندهد ، که «لاتزد ولا تنقص» را با شرایط‌آن روان کرده‌اند . وجه دیگر وقوف بروقایعی که می‌افتد، تا پیش شیخ می‌آرد وشیخ‌درآن معنی اشارتی می‌کند ، تا غایتی که تمیزتواند کرد میان نفس وشیطان . بعد ازآن طالب را بفایدهٔ صورتی حاجت نیفتد ازشیخ، امّا بمحبّت شیخ و ارادت وی محتاج باشد ، تا از راه معنی فایده تواندگرفت . پس اینجا تفاوت نکند اگر شیخ درحال حیات باشد یا درحال ممات، که بعد از این طالب فایده از باطن شیخ‌گیرد ،وشیخ از راه معنی بحقیقت زنده‌است، که «أولیاءالله لایموتون» . ومرید ممیّزرا دراین حالت در بحرطلب بیش خوف غرقه شدن نباشد ، الّا ماشاءالله ، زیرا که سباحت عبور او را شناخت و تمیز مخاوف و مهالک استظهاری تمامست .

بیت :

بچّهٔ بط اگر چه دینه بود   آب دریاش تا بسینه بود

۵ - السبیل : الکسل L || ۱۴ - طالب را : طلب را L || ۲۱ - بحر خفیف

(٦١) ومع هذا که روندگان باشند که شیطان برونی پیرامن ایشان نتواند گشت ـ دلیل بر آنکه این ضعیف باوّل وهلت ومبدأ حالت که بخدمت شیخ الشیوخ قطب الاولیاء، دلیل طالبان راه خدای، سبحانه وتعالی، شیخ احمد جورپانی پیوست وباشارت او احرام خلوت بربست، نخست شب که این ضعیف را ذکر تلقین کرد، چون این ضعیف پای درخلوت خانه نهاد، درکنج خلوت خانه شخصی ظلمانی را دید ایستاده؛ این ضعیف بوی التفات نکرد، چنانکه شیخ فرموده بود، شرط جلوس بجای آورد وروی فرا حق کرد، وزبان بگشاد و اوّل بار که بگفت «لااله الاالله»، آن شخص فریادی شدید برکشید و خود را بر گوشهٔ چپ خلوت خانه زد، چنانکه دیوارخلوت خانه بشکافت بمعاینه، و برقی ازاو بازجست، و فریادی عظیم شدید از او برآمد، وبازدیوار فراهم آمد؛ وازآن وقت بازهرگز بگرد این ضعیف نتواند گشت ـ امّا با این شیطان درونی، که «أعدی أعدائک نفسک التی بین جنبیک» است، امروز مدّتی شد که روی بمحاربهٔ «رجعنا من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر» آورده است و باشارت «موتوا قبل أن تموتوا» بمقاتلهٔ او برخاسته، وهنوز خلاص ونجات تمامی روی ننموده است، و انصاف او در انقیاد مستحکم ناگشته، چنانکه شیخ المشایخ نجم الدین کبری فرموده است، قدّس الله روحه العزیز بیت:

گبریست درین تنم که پنهانی نیست   برداشتن سرش بآسانی نیست
ایمانش هزار بار تلقین کردم   این کافر را سر مسلمانی نیست

(٦٢) عجب تا خود سایل را ازاین سؤال مقصود ومطلوب چیست؟ نه نه، هرچند بنزدیک اولوالالباب پسندیده ونیکو نیاید، بهتر آن بود که ازآن دورباشد! زیرا که هر که دراین معنی با ما بدعوی بیرون آید، ما ویرا از اوّل این طریق سؤال کنیم؛ اگرجوابی شافی یابیم، ویرا انتها مسلّم داریم وسر برخط فرمان اونهیم، واگرنه، تعنّت بی فایده را انصاف ندهیم؛ زیراکه مارا دراین راه بسی سؤالاتست، وازآن سؤالات یکی اینست:

١٦، ١٧ - رباعی

که رونده‌ٔ از روندگان این‌راه ذکر می‌گوید، ناگاه فنائی ظاهرشود، امّا درآن فنا در وجود خویش هنوز بقیّهٔ حیاتی می‌بینند. ناگه نور ذکر بردل او عکس‌انداخت ووجود رونده‌را این‌بارظاهراً و باطناً بکلّی فانی کرد، الّا دوچیزرا، که یکی‌از آن پارهٔ گوشت بمقدار دوسیر بیش یاکم، دوّم حسّ که بدان گوشت پاره می‌نگریست؛ وهردم درظاهر آن‌گوشت‌پاره‌اسلام روی می‌داد، درمعنی‌وی کفرصریح پیدا می‌شد، وهرگاه که‌درظاهر وی اسلام کم می‌شد، معنی‌را مسلمان می‌یافت. اکنون تافنای اوّل چیست، وفنای دوم از کجاست، وآن‌گوشت پاره دروجود از کدام عضوست، وآن اسلام چیست، وآن کفر چه بوده؟، سؤال دوم: شیطان را بچه بازشناسیم؟ سؤال سیم: تبدیل وتغییر نفس برچند صفت می‌گردد؟ سؤال چهارم: اهتزاز ذکر در وجود چگونه باشد؟ این بود سؤالات که بعضی را ذکر کرده آمد. وآنچه مکتوب افتاد، نه‌بجهت امتحان ودعوی گفته‌آمد، بل[که] برتحقیق وطلب بیان و معنی ذکرکرده شد، تا برروی روزگار و تقلّب لیل‌و نهارمبتدیان را استظهاری‌گردد ورغبتی در افزاید، ونیزمجیب را از شرح جواب ثوابی حاصل‌آید، وعنایت ابدی وسعادت سرمدی روی نماید، ورضای حقّ مدّخر ماند، والله أعلم! بیت:

تا نشناسی که ما ازین جا مانیم — پوشیده مرقّعان بی سامانیم
مانیکک بدیم ونیکک بی درمانیم — لیکن بدونیکک‌خویشتن‌رادانیم

الفصل الثامن فی‌جواب من سأله عمّا الفائدة فی‌ترك الدنیا والآخرة

(۶۳) چنانکه سؤال می‌کند که نزدیکک ارباب حقیقت و خداوندان شناخت و معرفت فرق نیست درترك میان دنیا وآخرت، بلکه این هردو [را] متروك می‌دانند، و عجب آنکه‌آخرت ازدنیا مهیّا وروشن‌است، ووعده و وعید کلّ مخلوقات بوی‌است،

۲- ناگه: شاید هم «تاکه» خوانده می‌شود ‖ ۵- می‌داد: + و L ‖ ۱۰- بعضی را: کذا در L ‖ ۱۵، ۱۶- رباعی ‖ ۱۷- سأله عما: سال عنه ما L

وایشان در ترك هر دو را یکی می‌دانستند چگونه باشد؟ جواب: پس بدان، آنرا که ما مجمل باسم آخرت یاد می کنیم، خداوند، سبحانه وتعالی، آنرا بتقسیم و تفصیل یاد می کند: «لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَامَةِ»، و جائی دیگر باسم آخرت می‌خواند، که «فَمِنْكُم مَنْ يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ»، وجائی دیگر عاقبت آنرا عقبیٰ می‌خواند، چنانکه گفت «أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا وَعُقْبَى ٱلْكَافِرِينَ ٱلنَّارُ». پس اوّل واوسط وآخر آن ازاین سه بیرون نیست، واین جمله را آخرت می‌خوانند، وغیب غیب نیز می گویند. واین جمله که یاد کرده شد، محدث ومخلوق آمدند، ومخلوق غیر خالق باشد. چون غیریّت لازم شد، در ترك هر دو را برابر داشتند؛ بلکه ایشان چنان می گویند: بنزدیك ما این آخرت هم از دنیاست. وآنچه می گویند بادلّهٔ وبراهین می گویند، بنابرآنکه مصطفی، صلوات‌الله علیه، از نفخ صور وطامّهٔ کبریٰ شرح می گفت که «خلق قیامت همه عور وبرهنه وگرسنه وتشنه باشند. عایشه، رضی‌الله عنها، سؤال کرد: یا رسول‌الله، زنان همه برهنه باشند؟ گفت: آری، یا عایشه، امّا درآن وقت مرد نداند که مردست و زن نشناسد که وی زنست». یعنی همه مشغول قیامت باشند که هیچ کس را از احوال خود پروای کس نباشد. پس براین دلیل وقت حساب وعبور برصراط هم مشغولی بغیرحقّ باشد، یعنی خلق قیامت مشغول باشند تاافعال واحوال وحرکات وسکنات ایشان برموافقت امور الٰهی ورضای پادشاهی می‌افتد یانه. دیگر، عقبیٰ که عاقبت کار کافران و مسلمانانست، و مراد از آن بهشت و دوزخ است، که آنرا غیب غیب می گویند، وکارخلایق ومأوای ایشان از این بیرون نیست، آنها را که مؤمنان ومسلمانانند، مأوی بهشت آمد، چنانکه خداوند تعالی در کلام مجید خود می‌فرماید، که «وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَى فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِيَ ٱلْمَأْوَى»، وآنرا وعده بحور وقصور وغلمان وولدان وکوشك وایوان می‌دهد. لابدّ چون خداوند

٣،٢-سورهٔ ٧٥ (القیامة) آیه ١ || ٣،٤-سورهٔ ٣ (آل‌عمران) آیهٔ ١٥٢/١٤٦ || ٥،٦-سورهٔ ١٣ (الرعد) آیهٔ ٣٥ || ٢٠-سورهٔ ٧٩ (النازعات) آیهٔ ٤٠ الی ٤١

این همه وعدها بغیر خود داد، معلوم می‌شود که خیرات و طاعات ایشان مر خداوند را ، جلّ جلاله ، خاصّ نبوده‌است . لاجرم خداوند تعالی ایشان‌را بمراد ومقصود ومطلوب ایشان رسانید وبغیر خود مشغول گردانید . پس بهشت نیز بحقیقت دنیا آمد ، بدلیل حدیث مصطفی ، علیه الصلوة والسلام ، که « الدنیا ما شَغَلكَ عن الله » . وآنها که کافران و منافقان‌اند ، مأوای ایشان دوزخ آمد ، چنانکه حقّ ، سبحانه وتعالی ، از حال ایشان خبر می‌دهد ، که « وَآثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِيَ ٱلْمَأْوَىٰ » . پس گوئیا مراد ازاسم دنیا هم در دنیا نزدیکی جستن بوده است بدوزخ ، یعنی هر که برگزید هوارا برخدا ، وحیوة اوبنعمت وحرمت ویابحشمت ومفاخرت باشد ، اونزدیک باشد بدوزخ ، واین دوزخ ازآخرت بیرون نیست . پس اینجا دنیا را درآخرت بدین معنی محلّ پیدا شد . والله اعلم !

(٦٤) سؤال : اکنون کیانند که ازاین دوفریق بیرون‌اند؟ لابدّ اگر ازاهل بهشت نباشند ، ازاهل دوزخ باشند ، واگر ازاهل دوزخ نباشند ، ازاهل بهشت باشند؟ جواب : بدان که خداوند، سبحانه وتعالی ، چنین می‌فرماید : « فَأَصْحَابُ ٱلْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ ٱلْمَيْمَنَةِ وَأَصْحَابُ ٱلْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ ٱلْمَشْأَمَةِ وَٱلسَّابِقُونَ ٱلسَّابِقُونَ أُولَٰئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ » . اهل تحقیق چنین گفته‌اند که اصحاب میمنه اهل بهشت باشند و اصحاب مشأمه اهل دوزخ ، والسابقون مقرّبان حضرت الوهیّت که در دنیا خدا را ، عزّ وعلا ، جز از بهر او عبادت نکرده باشند و بگوشهٔ چشم صورت ومعنی بغیر او باز ننگریسته و ببهشت و دوزخ التفات نکرده و سه طلاق برگوشهٔ چادر دنیا وآخرت بسته ، تا لاجرم خداوند ، سبحانه وتعالی ، مر ایشان را دربارگاه حضرت عزّت خود بارمی‌دهد ومقرّب حضرت اُلوهیّت می گرداند وبهیچ خلق ومخلوق‌مشغول نمی کند . ودرحقّ ایشان این تشریف می‌فرماید که « أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ » ، یعنی مر ایشانرا خوف دوزخ نیست و اندوه آنکه

٦ - سورهٔ ٧٩ (النازعات) آیه های ٣٨ الی ٣٩ ‖ ١٣، ١٤، ١٥ - سورهٔ ٥٦ (الواقعة) آیه های ٨ الی ١١ ‖ ٢١، ٢٢ - سورهٔ ١٠ (یونس) آیهٔ ٦٢/٦٣

بهشت مخلوق شان مشغول کنند. بیت :

در عشق توام چو پای درسنگ آید صحرای جهان بر دل ما تنگ آید

۳ در دوزخ اگر وصل تو درچنگ آید ما را ز همه بهشتیان ننگ آید

وصلّی الله علی سیّدنا محمّد و آله أجمعین الطیّبین!

۲، ۳ - رباعی

فهرست نامهای کسان

فهرست جایها

فهرست احادیث وسخنان بزرگان

فهرست اشعار فارسی و عربی

فهرست اصطلاحات و ترکیبات و لغات

جدول خطا و صواب

ص	س	خطا	صواب
٤	٨	سر	مس
٦	٨	اول	الاول
٨	٧	عضب	غضب
٨	١٦	أُعير	أغير
١٨	٨	خير	خيبر
١٩	٥	إنا	إناء
٢٥	ح	سخن جمع	سخن میان جمع
٤٣	ح	خرتة	خرقة
٩٣	٦	مستراد	(کذا، شاید مشتری صواب باشد)
٩٩	٥	الحجب	یحجب
١٠٧	٤	الانتيّة	الانيّة
١٢٩	٧	مغفرت	(کذا، گویا معرفت صواب باشد)
١٣٣	ح	السائی	السائر
١٣٨	١٧	هرزه	(در اسرار التوحید چاپ دکتر صفا ص ١٤٩ «هویدا» آمده است، و درنسخهٔ خطی آن متعلق به بنده برگ ٩٨ آ «هو» خوانده می‌شود)
١٤٧	١-٢	بزفان جان	بزفان [و] جان

TABLE DES MATIÈRES
de la partie française

111

POST-SCRIPTUM

Les différentes parties dont se compose le présent volume ont été préparées dans des conditions assez inégales. En effet, l'établissement du texte persan principal et la traduction française remontent essentiellement à l'époque où, sous la direction du regretté Henry Corbin, nous avions commencé à nous occuper d'Isfarâyinî pour obtenir, en 1964, le diplôme de la Section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études (Sorbonne). Cette partie, revue et augmentée de plusieurs autres textes isfarâyinîens *(Annexes A* et *B),* fut imprimée à Téhéran à partir de 1971, au fur et à mesure de nos séjours en Iran, rendus possibles grâce à la générosité du Conseil des Arts du Canada et du Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique, ainsi qu'à la décision du Directeur de l'Institut d'Études Islamiques de l'Université McGill, le professeur Charles Adams, de nous déléguer à la *Tehran Branch* de cet Institut. À Téhéran comme à Montréal, la sympathie témoignée à l'égard de nos recherches par M. Adams, fut pour nous une constante source d'encouragement.

Si la parution de ce volume a été retardée, hélas! de plusieurs années, c'est parce que l'Introduction est passée, sous notre plume, par plusieurs étapes de transformation. Confiée finalement aux soins d'une imprimerie montréalaise, elle est le résultat de plusieurs années de recherches accomplies tantôt en Orient, tantôt en Occident. Étant donné que le matériel accumulé de cette manière ne se résume pas en quelques pages, et que nous voulions quand même garder à l'Introduction le caractère d'une simple présentation de la personne et de l'oeuvre d'Isfarâyinî, nous avons fini par reléguer dans les notes, devenues ainsi assez copieuses, il est vrai, tout ce qui nous semblait dépasser ce cadre général. D'une manière semblable, les notes de la Traduction ont été agrandies dans certains cas pour préciser ce que l'Introduction n'a pu traiter que d'une manière allusive. C'est pourquoi, dans l'espoir de compenser ce déséquilibre, nous avons muni l'ensemble de la partie française d'un Index général renvoyant à la fois à l'Introduction (chiffres en italiques) et à la Traduction.

Si le présent ouvrage a pu finalement paraître, malgré les préoccupations que l'on connaît, dans la Collection *Dânish-i Îrânî,* c'est bien grâce à la fidélité et à l'énergie infatigable de notre collègue et ami, le professeur Mehdi Mohaghegh; nous tenons à lui exprimer ici notre très vive gratitude. Nos remerciements vont aussi à notre étudiant, M. Syed Shah Khusro Hussaini, qui a aimablement accepté d'établir l'Index de la partie arabo-persane. De plus, les passages manuscrits en arabe et en persan qu'on trouve dans la partie française, sont de sa main également. Enfin, nous avons une dette envers nos amis français, en particulier MM. Michel de Miras et Yann Richard, qui ont bien voulu revoir notre texte d'un point de vue stylistique.

Montréal, mai 1979 H. L.

INDEX GÉNÉRAL

ʿazîz).

pp. 97 (ad *Mathnawî* III, v. 3807) et 126 (ad IV, 2212).

"dernier poème d'Abû Saʿîd" (cf. *Asrâr at-tawḥîd* p. 355).

;uière sont parmi les attributs du derviche.

;ée par Hujwîrî, *Kashf* texte p. 252,1 (trad. Nicholson 200), et Makki,
. *Mathnawî* I, 1373s.

note 128.

ée par Yaḥyâ b. Muʿâdh ar-Râzî (ob. 258/871-72) d'après ʿAṭṭâr, *Ta-*
' I, p. 300,19.

: célèbre *qaṣîda* de Ḥallâj (L. Massignon, *Le Dîwân d'al-Ḥallâj,* Nou-
is 1955, p. 31ss).

ıt le premier distique est cité — également à la suite des deux vers de
m-i Râzî, *Mirṣâd* p. (125) 223.

p. 12), ʿAynulquḍât (*Nâmahâ* II, p. 143) et Najm-i Râzî (*Mirṣâd* p. (48) 81. La traduction du premier mot est fautive: il faut lire *bil* (= *bihil*) et traduire plutôt par "oui!".

154. Cf. l'expression *čang dar dhayl-i mutâbiʿat-i ḥaḍrat-i risâlat zadan* (Jâmî, *Naf.* p. 387).

155. Cf. *Introduction.*

156. Cf. *Coran* 12:83.

157. La "preuve de considération" (*karâmat*, au singulier) est peut-être, plus concrètement, l'expérience de "prodiges" (*karâmât*).

158. Makkî (*Qût* I, p. 384) cite ce dicton d'un "gnostique" (Dhu'n-Nûn?): "Les gens du commun se repentent de leurs méfaits, mais les soufis se repentent de leurs bienfaits". Cf. Sarrâj, *Lumaʿ* p. 44.

159. *Nakirat*, "ce qui n'est pas reconnu"; peut-être aussi "l'ignorance" (opposé de *maʿrifat*)?

160. Image de Najm-i Râzî, *Mirṣâd* p. (218) 385. Cf. aussi Isfarâyinî, *Correspondance* A. VIII, 2.

161. Probablement une allusion au thème de l'"Amour intrépide" (*malâmat-i ʿishq*); cf. Aḥmad-i Ghazâlî, *Sawâniḥ* éd. Nûrbakhsh p. 9ss.; Najm-i Râzî, *Mirṣâd* p. (41) 71.

162. Sans doute l'auteur du traité intitulé *Ghâyat al-imkân fî dirâyat al-makân* (cf. notre étude *Sakralraum*... citée dans l'introduction, n. 13). Selon une indication du copiste du ms. India Office, Pers. mss. 1754 (Ethé n⁰ 1869), Shaykh Maḥmûd-i Ushnuwî (= Ushnuhî, de Ushnû dans l'Âzarbayjân) fut le disciple de Shamsuddîn Muḥammad b. ʿAbdalmalik-i Daylamî. Celui-ci vécut au VIᵉ / XIIᵉ siècle (cf. A. J. Arberry in *B.S.O.A.S.* xxix, 1966, pp. 49-56). Notre Ushnuhî pourrait être identique avec le Tâjuddîn Maḥmûd b. Ḥaddâd al-Ushnuhî qui revêtit Sayfuddîn-i Bâkharzî (ob. 646/1248-49 ou 659/1261) à Harât de la *khirqa-yi tabarruk* (selon *Mujmal-i Faṣîḥî* I, 2 (1340), p. 316; mais il y a peut-être confusion entre père et fils Ushnuhî, Tâjuddîn et Ṣadruddîn. Cf. les notes de M. Qazwînî et A. Iqbâl dans leur édition de Junayd-i Shîrâzî, *Shadd al-izâr*, Téhéran 1328 h.s., pp. 307 et 352).

163. Nous ne connaissons pas un tel district, mais il y a selon Yâqût (*Buldân* IV, 1002) une région de Yâzûr, située entre la Syrie et la Palestine.

164. Puisque le disciple dit "grâce à moi", il est encore "empoisonné" par le *khwud-bînî*.

165. Cf. *supra*, la note 34.

166. Ce poème semble être d'un certain Shihâbuddîn, qui chantait sans doute son amour terrestre. C'est Isfarâyinî qui le transpose à la sphère de l'amour mystique.

167. Quatrain de Najm-i Râzî (*Mirṣâd* pp. (142) 256 et (227) 399).

168. Cf. H. Ritter, *Das meer* p. 234

169. Cf. H. Ritter, *Das meer* p. 336. Ce *ḥadîth qudsî* est interprété par Isfarâyinî dans *Correspondance* A.V.I. (lire *âzâd shaw* en p. 15,14).

170. Cf. H. Ritter, *Das meer* p. 531; B. Furûzânfar, *Aḥâdîth* p. 134 (ad *Mathnawî* IV, v. 2963).

171. Cf. *supra*, la note 149.

172. Le "chemin de l'ʿIrâq" semble être un cliché poétique; cf. le quatrain de Ṣadruddîn Maḥmûd-i Ushnuhî, cité par Waṣṣâf: *Az ṣuḥbat-i tû kunûn firâq awlâtar... mârâ pas az în râh-i ʿIrâq awlâtar...* (*Târîkh* p. 159,4-5).

173. Pour la première partie de cette tradition, cf. B. Furûzânfar, *Ahâdîth* p. 121 (ad *Mathnawî* IV, v. 1681); pour la seconde, cf. Abû Nuʿaym, *Ḥilya* V, p. 325,14 (sermon de

tahallî, takhallî et *tajallî (Al-futûhât al-makkîya,* chapitres 204-06). Dans le cas des prophètes, Isfarâyinî ne parlera ni de *mutahallî* ni de *mutajallî,* mais de *mawṣûf* (texte p. 56,8 et 9).

136. Prise à la lettre, la position d'Isfarâyinî (co-éternité de tous les attributs, opérationnels et essentiels, avec l'Essence) serait celle qu'on dit "hanéfite" (Mâturîdî contre Ash'arî: cf. *Sharḥ al-fiqh al-akbar,* Ḥaydarâbâd², 1365 h., p. 18s., et M. Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam,* Bonn 1912, p. 534). Ash'arî admettait l'éternité de la parole et de la volonté (cf. M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples,* Beyrouth 1965, p. 231ss.).

137. Le quatrain entier est cité par Khurramâbâdî (f. 98 dr.): *Ay dil, zi ghubâr-i tan agar pâk shawî / Tû rûḥ-i muqaddas-î bar aflâk shawî / 'Arsh-ast...* Comparer les vers de Ḥâfiẓ (cités par H. Ritter, *Das meer* p. 340): *Ki ay buland-naẓar shâhbâz-i sidra-nishîn...* (éd. Qazwînî p. 27,4-5).

138. Non indentifié.

139. On pourrait aussi traduire *'azîz* par "initié".

140. Cf. *Introduction.*

141. Texte et traduction incertains. D'après la leçon du ms. N, on pourrait comprendre: "car c'est à cause du Prophète qu'il faut élever la structure du *walî* à la fin."

142. Cf. *Introduction.*

143. *Ḥadîth* "canonique" (*Concordance* I, p. 407).

144. Pour les "huits attributs" cf. M. Allard, *Le problème* pp. 5, n.1 et 56s. Najm-i Râzî distingue, parmi les attributs essentiels, trois "attributs propres" (*ṣifât-i nafsî:* existence, unicité et auto-subsistance) et huit "attributs essentiels ajoutant un concept" (*ṣifât-i ma'nawî:* science, puissance, volonté, ouïe, vue, vie, parole, permanence) (*Mirṣâd* p. (179) 321; cf. *Marmûzât-i Asadî* p. 25s.). Pour Isfarâyinî, le "huitième" attribut est évidemment la "préexistence" *(qidam)* — sans doute encore une forme du "huitième degré de la voie mystique". Cf. *Introduction,* p. *43*ss.

145. Cf. *Introduction.*

146. Célèbre *ḥadîth* soufi. Parmi les sources les plus anciennes, on peut nommer Sahl at-Tustarî, *Tafsîr* p. 123 (ad 94:7), Hujwîrî, *Kashf* texte pp. 365 et 480; Mustamlî-i Bukhârî, *Sharḥ-i ta'arruf* IV, p. 18,19-20. Var. dans Sarrâj, *Luma'* p. 396,16.

147. Louanges traditionnelles; cf. Suhrawardî *shaykh al-ishrâq* (?) in *Oeuvres* II, p. 376; Tha'labî, *'Arâ'is* p. 9.

148. Célèbre quatrain connu sous plusieurs variantes. Cf. les notes des éditeurs dans Najm-î Râzî, *Mirṣâd* p. 610s. et *Marmûzât* p. 177.

149. Allusion au *ḥadîth qudsî Awliyâ'î taḥta qibâbî...* (cf. B. Furûzânfar, *Aḥâdîth* p. 52, ad *Mathnawî* II, v. 931-32).

149a. Nous n'avons pas identifié cette citation de Baghdâdî. Elle n'est pas sans rappeler le *ḥadîth* de 'Alî sur les *abdâl* (Makkî, *Qût* I, p. 224s.).

150. Proverbe (Dihkhudâ, *Amthâl* I, 223 et 240).

151. La même anecdote, également au nom de Ḥasan al-Baṣrî, est racontée par Simnânî *(Mâ lâ budd* fol. 53a,8-12; *Âdâb al-khalwa* 38a-b).

152. *Ḥadîth* non identifié.

153. Premier distique d'un quatrain cité par Aḥmad-i Ghazâlî *(Sawâniḥ* éd. Nûrbakhsh

سؤال سوم: و ما قوله رحمه الله در کلمات شبلی آمده است که المعرفة
دوام الحیرة، آن حیرت در هستی است یا چگونگی؟ بیان فرمایند! جواب:
نال ره آن حیرت در تجلی کمال عظمت و کبریا و صفات جلالست، نه در
هستی و نه چگونگی. چندان شهود هستی در ذوق تجلی پیدا آید که در
کمال (کذا) هستی غیر افتد، و پرتو این ذوقست که عبارت از آن
ین آید که لیس فی الوجود غیر الله ... چون سالک واصل در پرتو نور
تجلی جلالی افتد، چون از آن ذوق جز فنای وجود خود حاصلی نیابد،
تحیرش به تحیر افزاید و همش بر آنکه زیادت شود.

(N.B.: Corriger la faute d'impression dans la traduction p. 55,12-13: lire "présente par l: théophanie").

124. Célèbre sentence d'Abû Sa'îd b. Abi'l-Khayr (cf. *Asrâr at-tawḥîd* pp. 55 et 217 Najm-i Râzî, *Mirṣâd* p. (178) 321). Notons qu'à la différence de son maître Baghdâdî, Râz interprète les sentences citées ici comme typifiant non pas le *tajallî* de la "Majesté" *(jalâl)*, mais celui de la "Beauté" *(jamâl)*.

125. Distique cité également par Najm-i Râzî, *Mirṣâd* p. (116) 206, et avant lui par 'Aynulquḍât (*Nâmahâ* I, p. 389) et d'autres (cf. les références données dans *Mirṣâd* p. 613). Comparer aussi le quatrain de Sanâ'î, *Dîwân* p. 588, 10955-56. L'image est sans doute prise du verset coranique 27:34. Cf. l'interprétation qu'en donne Basṭâmî (Abû Nu'aym, *Ḥilya* X, p. 37,14-15).

126. Partie d'un *ghazal* de Sa'dî (*Kullîyât* éd. Furûghî, Téhéran 1316 h.s., *Ghazalîyât* p. 274).

127. Partie d'un quatrain de Najm-i Râzî (*Mirṣâd* p. (75) 133). Au lieu de *čûn shahbâzî,* on lit *parwâz kunân* dans cette source. Pour l'image, cf. Ritter, *Das meer* p. 340 ('Aṭṭâr, *Asrârnâma* p. 101s.)

128. Cf. B. Furûzânfar, *Aḥâdîth* p. 116 (ad *Mathnawî* IV, v. 1372); H. Ritter, *Das meer* p. 583.

129. Image traditionnelle (cf. *Akhbâr al-Ḥallâj,* troisième édition... par L. Massignon, Paris 1957, texte arabe p. 73).

130. Sur le rapport *sharî'at — ṭarîqat — ḥaqîqat* cf. Kubrâ (F. Meier, *Die Fawā'iḥ* p. 282s).

131. Ce quatrain est, selon Jâmî (*Naf.* p. 592), d'Awḥaduddîn-i Kirmânî. Notons ici qu'Isfarâyinî lui-même attribue au même auteur le quatrain qu'il cite dans l'*Annexe B,* 56 (cf. aussi *Correspondance* pp. 10 et 126).

132. Cette parole de Kharaqânî est citée par Hujwîrî, *Kashf* texte p. 205,7-12. Comparer aussi *Al-muntakhab min kitâb nûr al-'ulûm* éd. M. Mînuwî in *Aḥwâl u aqwâl-i... Kharaqânî,* Anjuman-i âthâr-i millî 112, Téhéran 1354, p. 119, où Kharaqânî, avec une pointe d'ironie contre les soufis "qui s'occupent jour et nuit à Le rechercher" dit: "Ne Le trouve que celui qui est d'abord voulu par Lui" *(Yâbanda ast ki û way-râ khwâhad).*

133. C'est ce que les anges disaient lorsque Moïse voulut voir Dieu au Sinaï, d'après Najm-i Râzî, *Mirṣâd* p. (28s) 50.

134. Distique cité par Najm-i Râzî, *Mirṣâd* p. (217) 384 et *'Ishq u 'aql* p. 90.

135. Cf. Kubrâ, *Faw.* 174 (p. 86, 7-8 avec les variantes). Ibn 'Arabî distingue entre

trine des "Sahlîs", selon laquelle l'effort *(mujâhada)* serait cause de l'union mystique, :elle des autres soufis mettant l'accent sur la grâce divine *(faḍl)* (*Kashf al-maḥjûb* d. Nicholson p. 201ss.). Comparer aussi celle relevée par Anṣârî, *Ṭab.* p. 146 et Jâmî, *f.* p. 74, entre les "Transoxaniens" ("tant que tu n'es pas délivré, tu ne trouves pas") et "'Irâqiens" ("tant que tu ne trouves pas, tu n'es pas délivré"). Najm-i Râzî lui-même ɜ Anṣârî ("la théophanie survient spontanément, mais seulement sur un coeur ·illé") et un *shaykh* de Qazwîn qui disait: "Tous ceux qui courent n'attrapent pas ıagre, mais c'est celui qui a couru qui l'attrape!" (*Mirṣâd* p. (177) 318). 'Aynulquḍât ıble mettre l'accent plutôt sur l'effort (*Tamhîdât* 19), tandis qu'un célèbre dicton de araqânî (cf. K. 88 et la note 132, *infra*) remet tout à Dieu. Mais dans tous les cas, il ait abusif de construire une réelle divergence de ces différentes nuances, comme l'a illeurs observé déjà Hujwîrî. Cf. encore F. Meier, *Abū Sa'īd* p. 1 ss.

ı. Proverbe (cf. Dihkhudâ, *Amthâl* I, 241).

ı. Célèbre baghdâdien, ob. 334/945. Exemple type du "fou" *(dîwâna)*.

. Pour ces exemples de la "folie" de Shiblî, cf. 'Aṭṭâr, *Tadhkirat al-awliyâ'* II, p. 162, 21 63,7. On n'y trouve pas cependant la phrase attribuée à Shiblî par Isfarâyinî.

118. Citée par Sarrâj, *Luma'* p. 397,7-8 et Rûzbihân-i Baqlî, *Sharḥ-i shaṭḥîyât* (cf. L. Massignon, *Recueil* p. 30; *Ruzbehan Baqli Shirazi, Commentaire...* publ. par H. Corbin, Bibliothèque Iranienne vol. 12, Téhéran/Paris 1966, p. 243).

119. Sentence attribuée habituellement à Sarî-i Saqaṭi (cf. H. Ritter, *Das meer* p. 70).

120. *Ḥadîth* typifiant le *fanâ'* chez Rûmî, *Mathnawî* I, v. 128. Pour les sources, cf. aussi L. Massignon, *Passion*[2] III, p. 312, n. 4; Sarrâj, *Kitâb al-luma'* p. 113; Suhrawardî *shaykh al-ishrâq* (?) in *Oeuvres philosophiques et mystiques II*, texte p. 375.

121. Cf. Abû Nu'aym, *Ḥilya* X, p. 376; Hujwîrî, *Kashf* trad. Nicholson p. 206; Kalâbâdhî, *Ta'arruf* p. 67; Mustamlî-i Bukhârî, *Sharḥ-i ta'arruf* II, p. 154s.; *Asrâr at-tawḥîd* p. 46; Jâmî, *Naf.* p. 211. La "parole parfaite regardant par la fenêtre de l'incroyance" que lui attribue Isfarâyinî ne se trouve dans aucune de ces sources. En revanche, elle correspond littéralement à ce qui est selon G. Tucci (*The Theory and Practice of the Mandala*, Londres 1969, p. 29) la "formule liturgique" hindoue (*nadevo devam arcayet = no one who has not himself become God may be able to adore God*).

122. Sur l'annihilation "quant à l'essence" et le *tawḥîd* ontologique, cf. *Der Islam* 50, 1973, pp. 53-56. Cf. également ici, les notes 178-79 de l'introduction.

123. Ce passage montre que le souci de ne pas être mal compris en matière de *tawḥîd*, très caractéristique de Simnânî et de l'école dite *shuhûdîya*, remonte directement à la doctrine de Majd-i Baghdâdî (cf. également *Der Islam* 50, 1973, p. 60ss.). Nous avons eu la chance de retrouver la phrase citée dans une collection de cinq "Réponses" de Baghdâdî, conservée dans le ms. Téhéran, *Majlis* n⁰ 3457, pp. 87-92. Il s'agit de la troisième Réponse, concernant le sens de la parole de Shiblî, *Al-ma'rifa dawâm al-ḥayra*. De toute évidence, l'interprétation de Bahdâdî "corrige" celle de Hujwîrî (*Kashf* p. 353,1 ss.), qu'elle présuppose. En voici quelques extraits (pp. 90,12 — 91,8):

ainsi que *Mirṣâd* p. (122) 217).

95. Distique cité également par Najm-i Râzî, *Mirṣâd* p. (123) 220; une variante *(mast* au lieu de *mât)* dans une lettre de ʿAynulquḍât, *Nâmahâ* I, p. 300. D'après l'éditeur du *Mirṣâd* (p. 614), *qibâla-yi razî* serait non pas la "lettre de vente d'un vin", mais une feuille de vigne.

96. Nombre traditionnel symbolisant la totalité des mondes. Quelques références: Hujwîrî, *Kashf al-maḥjûb* texte p. 480 (trad. Nicholson p. 368); Muḥammad b. al-Munawwar, *Asrâr at-tawḥîd* p. 37; ʿAṭṭâr, *Tadhkirat al-awliyâ'* I, p. 18,10; Najm-i Râzî, *Mirṣâd* p. (32) 56; etc. Une interprétation intéressante chez le théosophe shîʿite Ibn Abî Jumhûr al-Aḥsâ'î: ce nombre de 18 000 devient l'équivalent des 70 000 voiles de lumières et de ténèbres (c'est-à-dire théophanies) dans l'expérience du *fanâ'* (18 000 x 2 = 36 000, c'est-à-dire la totalité des mondes sensibles et suprasensibles; soustraire 1 000, c'est-à-dire le microcosme; ajouter au reste (35 000) le même nombre, c'est-à-dire les "âmes" remplaçant l'âme annihilée: *Al-mujlî mir'ât al-munjî,* lithogr. Téhéran 1329 h.l., p. 193).

97. Cf. *supra,* la note 25.

98. Cf. *Introduction.*

99. Traduction incertaine.

100. Les vers sont de Sanâ'î (cf. la note de l'éditeur dans *Mirṣâd* p. 583). Isfarâyinî en cite trois dans l'*Annexe B,* 45.

101. Pour la traduction de *yakî* et *yagâna,* cf. *supra,* la note 6. Bien qu'il ne le dise pas ouvertement, il semble évident qu'Isfarâyinî interprète ce verset coranique comme signifiant l'unitude absolue *(aḥadîya)* de *rabb* (contrairement à l'interprétation d'Ibn ʿArabî, relevée par R. Arnaldez in *Mélanges... H. Corbin,* p. 221). Quant à la sentence du maître anonyme citée au début de ce paragraphe, elle fut approuvée par Majd-i Baghdâdî dans sa Réponse à Sharafuddîn-i Balkhî (cf. F. Meier, *ibid.* p. 363).

102. *Ḥadîth* soufi (Sarrâj, *Kitâb al-lumaʿ* p. 83; Kalâbâdhî, *Taʿarruf* p. 83).

103. Littéralement: le privilège d'être écrit conjointement (en arabe) avec le pronom "Mes". C'est une *ishâra* classique (cf. Makkî, *Qût* I, p. 141; souvent mise en jeu par Najm-i Râzî).

104. C'est-à-dire la "bassesse de la condition humaine" et la "hauteur de la spiritualité".

105. Quatrain de Najm-i Râzî *(Mirṣâd* p. (163) 242; cf. *ʿIshq u ʿaql* p. 82).

106. Cf. ʿAṭṭâr, *Tadhkirat al-awliyâ'* II, p. 212,20-24 (meilleur texte dans l'édition Istiʿlâmî, p. 673).

107. Cf. *Introduction.*

108. Kanʿân, le troisième fils de Noé, puni au Déluge. Cf. Rûmî, *Mathnawî* III, v. 1308ss.

109. Parole d'Anṣârî *(Mukhtaṣar fî âdâb aṣ-ṣûfîya* éd. S. De Beaurecueil in *B.I.F.A.O.* 1960, texte 3).

110. L'image est de Majd-i Baghdâdî (cf. F. Meier, *Die Fawā'iḥ* p. 18); elle est amplement exploitée par Najm-i Râzî, *ʿIshq u ʿaql* pp. 83-100.

111. *Ḥadîth* "canonique" *(Concordance* III, p. 406).

112. Cf. *Introduction,* p. *9* (notes 39-40).

113. Nous n'avons retrouvé ce distique dans aucune des oeuvres accessibles de Najm-i Râzî (ni d'ailleurs les vers cités dans l'*Annexe B,* 24).

114. Isfarâyinî semble vouloir affirmer ici une certaine divergence d'opinion entre lui-même et Najm-i Râzî — divergence rappelant celle, classique, que Hujwîrî notait entre la

82. Traduction persane d'une prière traditionnelle (*lâ takil-nî ilâ nafsî wa-lâ ilâ aḥadin mina'l-makhlûqîn,* citée par Simnânî, *Faḍl aṭ-ṭarîqa,* ms. Feyzullah = Millet 2135, fol. 101b).

83. Cf. *supra,* la note 34.

84. Cf. le vers de Niẓâmî: *Dûst ân bih ki bî-wafâ nabwad* (*Haft paykar* éd. Waḥîd-i Dastgirdî, Téhéran 1334 h.s., p. 165,12).

85. Célèbres vers de Sanâ'î (*Dîwân* éd. Muṣaffâ p. 27).

86. En faisant de l'Amour et de la Jalousie les pendants de l'Appétit (*shahwat*) et de la Colère (*ghaḍab*), notre auteur semble oublier sa propre "généalogie de la morale" (*supra,* n. 20) pour se joindre à la théorie psychologique deNajm-i Râzî. Selon ce dernier en effet, lorsque l'âme est devenue une "âme pacifiée", l'Appétit (*hawâ = shahwat*) devient Amour (*'ishq u maḥabbat*), la Colère, Jalousie et Énergie (*ghayrat u himmat*) (*Mirṣâd* p. (104) 184; cf. notre étude à paraître dans *Eranos-Jahrbuch* 46, 1977). Comparer aussi Kubrâ, *Faw.* 86 (p. 40,13-14): L'Appétit (*shahwa*) devient "désir dans le coeur", et 'Abdurrazzâq-i Kâshânî, *Sharḥ 'alâ Fuṣûṣ al-ḥikam,* Le Caire 1321 h.l., p. 72s.: la "vraie réalité de l'Appétit" (*ḥaqîqat ash-shahwa*) est Amour (*ḥubb*). Quant à la "jalousie", il serait évidemment plus facile de traduire *ghayrat* par "zèle", comme le suggère d'ailleurs la juxtaposition de *himmat* chez Najm-i Râzî (et chez Kubrâ, *Faw.* 185 en p. 92,15); aussi est-ce ce que suggère déjà l'idée de l'ambivalence du *thymoeides* chez Platon, la source ultime de cette psychologie (cf. *République* 439d-442c). Mais on a préféré de traduire *ghayrat* partout par le même mot (cf. K. 16 et 110-111).

87. Ce quatrain figure dans une collection apocryphe des Quatrains d'Abû Sa'îd b. Abi'l-Khayr (lithographie indienne non datée, n⁰ 4).

88. Les "armées angéliques" sont sans doute les "idées suggérées par l'Ange" (*khâṭir-i malakî*), les "princes du pays Corps", l'esprit et le coeur. Adaptation d'une célèbre image de Ghazâlî (*Kîmiyâ* pp. 13-15).

89. Tradition citée déjà par Daylamî, *Kitâb 'atf al-alif al-ma'lûf...,* Le Caire 1962, texte p. 75 et Makkî, *Qût* II, p. 478. Quant à l'idée de la coopération de l'Intellect avec l'Amour, cf. Najm-i Râzî, *Risâla-yi 'ishq u 'aql* éd. T. Tafaḍḍulî, B.T.N.K. n° 258, *mutûn-i fârsî* n° 31, Téhéran 1345/1966, pp. 36 et 76ss.

90. Célèbre quatrain ouvrant le "Vademecum des fidèles d'Amour" de Suhrawardî *shaykh al-ishrâq* (*Oeuvres philosophiques et mystiques* vol. II, p. 268); cité également par 'Azîz-i Nasafî, *Insân* p. 360.

91. *Ḥadîth* soufi, dont une variante est citée comme parole de Naṣrâbâdî (ob. 367/977-78); cf. L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam,* Paris 1929, p. 84. Le "ravissement divin en extase" (*jadhba-yi rabbânî*) sera la condition de l'accès à la "cinquième étape", celle de la *walâyat* (cf. K. 87). Cf. déjà 'Aynulquḍât, *Tamhîdât* p. 47.

92. Non identifié.

93. Célèbre dicton soufi (Qushayrî, *Risâla* p. 31: *aṣ-ṣûfî ibn waqti-hî;* Kubrâ, *Faw.* 104: *aṣ-ṣûfî ibn al-waqt*).

94. Quant à la distinction entre plusieurs sortes de "feux" visualisés dans l'expérience *kubrawîe,* cf. F. Meier, *Die Fawa'iḥ* p. 118s. et notre *Introduction,* p. *38*s. (n. 168). Ici cependant, Isfarâyinî ne cite ce phénomène que pour démontrer la faiblesse ontologique de tout ce qui *n'est que* phénomène ou "nom", le "but" de la quête mystique étant l'être ou le "dénommé" (cf. K. 72). L'idée du passage du "nom" au "dénommé" est un principe fondamental de toute gnose en Islam; cf. par exemple Rûmî, *Mathnawî* I, v. 589-90 et 3454-58. Kubrâ (*Faw.* 183) semble y attacher la même connotation ontologique qu'Isfarâyinî rend explicite. L'image du "dépouillement" du "nom" *'ishq* de ce qui le constitue, les lettres *'ayn shîn qâf,* est chère à Najm-i Râzî (cf. *Risâla-yi 'ishq u 'aql* pp. 55, 64 et 67,

63. Distique que la tradition relie au nom d'Abû Sa'îd b. Abi'l-Khayr: récité à plusieurs occasions (cf. *Asrâr at-tawḥîd* pp. 209 et 352).

64. Cf. *Introduction*.

65. Cf. la note 43 de l'introduction.

66. La "force d'intention" *(niyat)* est celle qui rend spirituellement vala lieu saint (cf. *Annexe B*, 2). Le sens semble se rapprocher ici de celui de n. 47).

67. Pour cette tradition d'Abûbakr, voir Sarrâj, *Kitâb al-luma'* p. 293,8 *Ḥilya* I, p. 34,1-2.

68. *Himmat dârand*, cf. *supra*, la note 54.

69. Dicton considéré souvent comme *ḥadîth* (cf. Niẓâmî-i 'Arûḍî, *Čahâ* Mu'în, Téhéran[3], 1333 h.s., p. 41; Simnânî, *Mâ lâ budd fid'd-dîn*, ms. Ess fol. 52b, et *Âdâb al-khalwa*, ms. Paris, Supplément persan 125, 6, fol. : précise que le Prophète avait prononcé cette phrase à la fin de sa vie *(ta'ẓîm amr Allâh wa-shafaqatuhû 'alâ 'ibâd Allâh)* fait partie d'une sér du soufisme *(mâ at-taṣawwuf...)* attribuées à Shiblî par Abû Nu'aym (*Ḥilya* I, p. 23).

70. Célèbre *ḥadîth qudsî*, cité par Sanâ'î (*Dîwân* éd. Muṣaffâ, Téhéran 1336 h.s., p. 461), 'Aṭṭâr *(Asrâr-nâma* éd. Gawharîn, Téhéran 1338/1959, p. 217), Rûmî *(Mathnawî* V, v. 2737, cf. B. Furûzânfar, *Aḥâdîth* p. 172). Une variante en est citée par Isfarâyinî dans le prologue de notre texte (K. 2).

71. *Ḥadîth qudsî* fondamental pour toute la pensée en théophanies soufie; cf. la note 181 de l'introduction. Parmi les sources les plus anciennes, on peut nommer Aḥmad-i Ghazâlî (*Kitâb at-tajrîd* p. 41) et 'Aynulquḍât *(Tamhîdât* pp. 90, 265 et 275). Une variante déjà dans *Rasâ'il Ikhwân aṣ-ṣafâ* III, Beyrouth 1377/1957, p. 356, et une version très atténuée comme réponse d'Abû Yazîd-i Basṭâmî dans Sahlagî, *An-nûr* (Badawî, *Shaṭaḥât*, I, p. 121s.: "Pourquoi Dieu a-t-il créé la création? — Pour manifester Sa puissance!").

72. Cf. *Correspondance* pp. 62 et 121.

73. Épisode célèbre de la vie du Prophète, dont s'inspire l'éthos soufi. Cf. 'Aṭṭâr, *Asrâr-nâma* éd. Gawharîn p. 230 et Rûmî, *Mathnawî* II, v. 1871. Cf. également *Futuwwat-nâma-yi 'Umar-i Suhrawardî* in *Rasâ'il-i jawânmardân* éd. M. Ṣarrâf, Bibliothèque Iranienne vol. 20, Téhéran/Paris 1352/1972, p. 97.

74. Sur cet usage soufi, voir F. Meier, *Soufisme et déclin culturel* in *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Symposium organisé par R. Brunschvig et G. E. von Gruenebaum), Paris 1957, p. 228s.

75. Une tradition similaire dans Tha'labî, *'Arâ'is al-majâlis fî qiṣaṣ al-anbiyâ'*, Le Caire 1308 h.l., p. 6. D'après une tradition citée par Sarrâj (*Kitâb al-luma'* p. 188), les *aṣḥâb thawb wâḥid* seront admis au Paradis avant les croyants riches.

76. C'est-à-dire une retraite fixée à quarante jours (cf. *Coran* 7:138/142).

77. Pour l'emploi de *kharâmîdan dar* cf. le texte p. 21,11-12.

78 Peut-être proverbe, de même que "ce qui vient de la part des derviches est honneur" (ci-dessus); cf. Dihkhudâ, *Amthâl* I, 129.

79. Pour *mastûrî*, dérivé selon l'étymologie populaire de *mast*, cf. F. Meier, *Die Vita des Abū Isḥāq al-Kāzarūnī*, Bibliotheca Islamica vol. 14, Istanbul/Leipzig 1948, glossaire p. 75.

80. Cf. *Coran* 32:7/8 et 77:20.

81. Traduction incertaine.

41. *Bishârast* = *bi-shahr ast. Binâmîzad* = *Bi-nâm-i îzad.*

42. Cf. *Introduction.*

43. Cf. *supra,* la note 32.

44. Cf. *Introduction.*

45. Cf. *Introduction.*

46. Variante d'un distique cité par Najm-i Râzî, *Mirṣâd* p. (200) 357.

47. La *himmat* d'un *shaykh,* de pair avec son "regard" magique (cf. encore K. 46), est entre autres choses la puissance motrice et protectrice dont le disciple a besoin pour accomplir la voie mystique (cf. R. Gramlich, *Derwischorden (Zwei),* pp. 205-09). Comme la *walâyat,* la *himmat* ne s'éteint pas avec la disparition physique de ceux qui la détiennent (cf. *supra,* la note 34).

48. Cf. *Introduction.*

49. Cf. *Introduction.*

50. Nous n'avons pas réussi à identifier ce nom de Garîstân (ou Karîstân, Girîstân etc.) avec celui d'un district *(wilâyat)* limitrophe de celui de Nasâ (cf. J. Aubin, *Réseau pastoral et réseau caravanier — Les grand'routes du Khurassan à l'époque mongole,* in *Le monde iranien et l'Islam,* I, Genève/Paris 1971, pp. 105-30). Bien que ce nom apparaisse trois fois écrit de la même façon, il s'agit peut-être d'une erreur.

51. Nom non identifié, la vocalisation en est incertaine.

52. Plus exactement, il s'agit d'une sorte de vermicelle ou de macaroni fait de farine de froment et mis dans un potage (cf. *Farhang-i 'Amîd* s.v. *lakhshak*).

53. Ce jeu de mots peut s'entendre également au sens inverse.

54. La *himmat* (cf. *supra,* la note 47) apparaît ici sous son aspect nettement folklorique: dans les croyances populaires iraniennes, ce sont surtout les voyageurs au moment de partir qui ont besoin d'une aide magique (cf. H. Massé, *Croyances et coutumes persanes,* Paris 1938, pp. 286-88). *Himmat dâshtan bâ kasî* veut dire "mettre en oeuvre l'énergie spirituelle pour quelqu'un" (cf. le texte ici p. 27,11-12; *Asrâr at-tawḥîd* p. 246 *himmatî bâ man dâr!*

55. C'est-à-dire celle du Shaykh 'Abdullâh. Mais *ziyârat-i îshân* pourrait aussi signifier la visite des tombes des anciens maîtres, comme dans l'*Annexe B,* 2 (p. 112,9) — la ville de Nasâ était célèbre pour ses nombreux tombeaux de saints (cf. *Asrâr at-tawḥîd* p. 44s.) — ou encore, il s'agit d'une visite des soufis vivants (supprimer alors "sa tombe").

56. Nom non identifié.

57. Le célèbre Pîr-i Harî (ob. 481/1089). Rappelons que 'Alî-i Lâlâ aurait homologué le rang spirituel de l'autre maître d'Isfarâyinî, Gûrpânî, à celui de Junayd et Shiblî (cf. *Introduction,* p. 9). De telles "homologations" sont assez fréquentes chez Simnânî; il serait peut-être intéressant de les étudier dans la lumière de sa lutte contre le transmigrationnisme.

58. Cf. *Introduction.*

59. Cf. l'expérience de Fakhr-i 'Irâqî (E. G. Browne, *Literary History* III, p. 125).

60. Cf. *Introduction.*

61. Second "quart" d'un quatrain dont Najm-i Râzî (*Mirṣâd* p. (224) 395) cite aussi le premier: *Bâqî'st sharâb-i talkh dar jâm hanûz...*

62. Distique cité également par Najm-i Râzî, *Mirṣâd* p. (41) 70.

31. Ce passage développe le thème du précédent. L'histoire de Maḥmûd-i Ghaznawî et Kharaqânî présupposée ici par notre auteur est la suivante (cf. H. Ritter, *Das meer der seele* p. 561): Après avoir déguisé son esclave préféré Ayâz de ses vêtements royaux et en se revêtant lui-même des habits de l'esclave, Maḥmûd vient visiter le Shaykh pour l'éprouver. Celui-ci ne se lève pas devant le roi déguisé en esclave. Alors Maḥmûd, croyant avoir trompé le Shaykh, dit: "Tout ceci n'était que piège!" Mais c'est Maḥmûd qui s'est trompé, car sans le savoir, il symbolise le "piège" divin par son déguisement, "piège" dont l'"oiseau" n'est précisément pas Maḥmûd le roi de ce monde, mais l'esclave, c'est-à-dire le derviche. Cette interprétation symbolique de la réponse de Kharaqânî ne s'impose pas cependant dans le contexte de l'histoire telle qu'on la trouve dans *Dhikr-i Quṭb as-sâlikîn Abu'l-ḥasan-i Kharaqânî* (écrit après 566/1170-71 par un disciple indirect d'Anṣârî, ms. Istanbul, Murâd Mollâ 1796 = microfilm Université de Téhéran n⁰ 483, fol. 337b-352b, notre histoire 338b,15-340b,1) et dans *Tadhkirat al-awliyâ'* (*The Tadhkiratu 'l-Awliya*... ed. R. A. Nicholson, Persian Historical Texts vol. v part ii, London/Leide 1907, pp. 208,6-210,3).

32. C'est ici que commence la première insertion autobiographique dans notre texte, aboutissant (K. 37ss.) avec l'initiation de l'auteur au soufisme. Le sens de ce *diarium spirituale* est de démontrer que c'est l'"épiphanie de la Volonté divine" *(irâdat)* qui fait de l'homme ordinaire un "volontaire" *(murîd)*, c'est-à-dire un novice soufi. Que cette "Volonté" soit au fond "Amour", c'est ce qu'Isfarâyinî explique également dans les parties théoriques de ce texte (cf. K. 56ss. et 64ss.), ainsi que dans l'*Annexe B*, 11-12. Or, cette "Volonté" divine se manifeste vis-à-vis du *murîd* comme celle de son *shaykh* (cf. *Introduction*, pp. *29*s. et *45*s).

33. Ces images, prises évidemment du théâtre à l'ombre, sont probablement une allusion aux apparitions variées du témoin-de-contemplation (*shâhid* au sens *kubrawî*, cf. *supra*, la note 25).

34. Supprimer l'*iḍâfa* entre *ghayb* et *bî-'ayb* (p. 15,9), de même qu'entre *ghayb* et *bî-rayb* (p. 17,3); comparer *bî rayb-i nafs* (p. 35,12) et *az kudûrat u ẓulmat-i rayb-i dunyâ bî-'ayb* (p. 63,9, mais peut-être *čaman-i bî-'ayb ibid.* 7). Le témoin-de-contemplation (la "figure du Mystère") apparaît ici pour la première fois sans être entaché par les "ténèbres", donc à l'état pur; et c'est en tant que tel qu'il annonce une "ouverture tenant au Mystère" (K. 36, *futûḥ-i ghaybî* en p. 16,17; cf. p. 63,10 et *gushâyish* en p. 129,6), c'est-à-dire ce qui parvient du monde divin. Toutefois, dans le cas d'un *murîd*, c'est à travers le coeur de son *shaykh* que lui parviennent ces "ouvertures" (K. 80, cf. *Introduction*, p. *28*s.). Enfin, Isfarâyinî attribue ce rôle d'intermédiaire des "ouvertures" tantôt aux maîtres qui lui ont donné l'initiation au *dhikr* (K. 47), tantôt à l'"énergie spirituelle" *(barakât-i himmat)* des maîtres défunts dont il a visité la tombe (*Annexe B*, 2).

35. Célèbre image (cf. H. Ritter, *Das meer der seele* p. 336), dont le sentiment gnostique est assez transparent: la Maison de la tristesse, construite selon la tradition par Jacob pour y pleurer sur la perte de Joseph pendant quarante ans (Kisâ'î, *Qiṣaṣ al-anbiyâ'* ed. I. Eisenberg, Lugduni Bataviorum 1922-23, I, p. 161), est le corps, Jacob-Ame est l'esprit *(jân = rûḥ)*, Joseph est le Mystère (le monde divin disparu), dont la Terre sacrée de Canaan, le coeur, reçoit le "parfum". Dans un passage analogue chez Najm-i Râzî (*Mirṣâd* p. (125) 222s.) les rôles du coeur et de l'esprit sont échangés: c'est l'esprit qui est l'"odorat" *(mashâmm-i rûḥ)*, et c'est le coeur qui assume le rôle de Jacob *(Ya'qûb-i dil)*.

36. *Ḥadîth* "canonique" *(Concordance* III, p. 13).

37. Cf. *supra*, la note 34.

38. Cf. *supra*, la note 32.

39. Allusion à une tradition populaire, relevée par F. Meier (*Die Fawā'iḥ* p. 237) à propos de la *himmat* du Prophète.

40. Proverve (cf. Dihkhudâ, *Amthâl* I, 126 et 142; II, 1226)

ment avancés", entre un *malakût-i 'âlam-i ghaybî* et un *mulk-i 'âlam-ghaybî* (cf. *Introduction,* p. *36*s.), s'agirait-il encore de la même distinction? Ce sont là des questions qu'il faut laisser ouvertes, parce que notre auteur ne les traite nulle part de manière systématique, du moins à notre connaissance. Mais disons encore une fois qu'un terme technique isfarâyinien peut signifier tout autre chose chez un autre penseur mystique. Il n'est donc guère utile de renvoyer à la distinction faite par 'Azîz-i Nasafî entre *ghayb-i ghayb-i ghayb* (= *Khudây* = *mabda'-i awwal)* et *'âlam-i ghayb-i ghayb* (= *Jabarût* = *fiṭrat* = *mabda'-i kull)* (cf. *Kitâb al-insân al-kâmil* éd. M. Molé, Bibliothèque Iranienne vol. 11, Téhéran/Paris 1962, texte pp. 168, 237s., 350, 364s.), ni à l'expression *ghayb-i ghayb-i 'âlam-i ghayb wa'sh-shahâdat* telle qu'employée par 'Aynulquḍât *(Tamhîdât* p. 227), où elle signifie le domaine d'Iblîs.

25. *Shâhid* doit sans doute être compris au sens technique *kubrawî,* c'est-à-dire comme désignant l'apparition en vision de l'*alter ego* du mystique, d'un "homme de lumière" sur lequel les ténèbres de l'âme peuvent cependant jeter leur ombre, de sorte qu'il apparaisse comme "nègre" selon Kubrâ (cf. F. Meier, *Die Fawā'iḥ* pp. 181-94 et H. Corbin, *Homme de lumière,* index s.v. témoin-de-contemplation). Selon notre passage, cette figure peut donc apparaître sous la dominance de l'un des trois premiers états d'âme. Quant au quatrième, celui de l'âme pacifiée, il n'est pas mentionné explicitement; mais puisqu'il faut que la "heptade soit complétée" (K. 20) et qu'on n'arrive qu'à cinq "significations" *(ma'nâ)* en comptant seulement les trois premiers états d'âme de la manière indiquée dans le texte (2 + 2 + 1), il faut sans doute l'ajouter avec deux "significations" pour en avoir sept (donc 2 + 2 + 1 + 2 = 7). Mais que signifient ces "significations", et pourquoi est-ce l'âme inspirée qui est l'exception? L'auteur lui-même précisera plus loin (K. 73) que chacun des quatre états d'âme est à lui seul la scène de toutes les quatre *khâṭir* ("idées suggérées") homologues de la structure du microcosme, sauf celui de l'âme inspirée, où ne se présentent que celles suggérées par l'Ange et Satan. Cet ordre des *khawâṭir* dans les quatre états d'âme (4 + 4 + 2 + 4 = 14) ne faisant que refléter celui des "significations", la conclusion s'impose que la "signification" unique coordonnée à l'âme inspirée désigne ce que l'Ange et Satan ont en commun, à savoir le fait d'être situé à l'extérieur relativement à leurs homologues dans l'homme, le coeur et l'âme, tandis que les "deux significations" coordonnées aux trois autres états d'âme concernent à la fois l'extérieur (Satan et l'Ange) et l'intérieur (l'âme et le coeur, c'est-à-dire l'au-delà microcosmique, ou *ghayb-i ghayb?).* Rappelons que la capacité de distinguer entre Satan (le "Satan extérieur") et l'âme est ce qui permet à un disciple de continuer son éducation spirituelle sans la présence matérielle de son *shaykh (Correspondance,* introduction p. 20). C'est donc à ce moment précis dans le développement spirituel que correspondrait l'état d'âme inspirée.

26. Cf. la note 165 de l'introduction.

27. La traduction tient compte de la restitution du texte que nous croyons nécessaire ici (p. 11,1-2).

28. Contrairement à son habitude, Isfarâyinî fait ici une distinction entre *wujûd-i insânî* (l'idée générale de l'être humain) et *wujûd-i basharî* (l'homme concret).

29. Remplacer la quatrième ligne par: "Cherche en toi-même tout ce que tu désires, car tu l'es!" Ce célèbre quatrain, attribué parfois à Bâbâ Afḍal-i Kâshânî ou à Majd-i Baghdâdî, est en réalité de Najm-i Râzî. C'est du moins ce que ce dernier affirme lui-même dans trois ouvrages: *Mirṣâd* (éd. Riyâḥî) p. 3; *Marmûzât-i Asadî* p. 3s. (cf. *Introd.* angl. n. 33); *Manârât as-sâ'irîn* (version arabe du *Mirṣâd,* citation de B. Furûzânfar dans la note en p. 290 de son édition du *Kitâb fîhi mâ fîhi* de Rûmî (Téhéran, Dânishgâh 1330 h.s.)

30. C'est évidemment pour leurs célèbres "outrances" que Bâyazîd-i Basṭâmî ("Gloire à Moi!") et Abû Sa'îd ("Il n'y a dans ma tunique que Dieu!" cf. K. 85) sont réunis dans ce distique d'Isfarâyinî (?) comme la "chanterelle" et l'"oiseau captivé" de Dieu. Quant à la "provenance d'un autre nid" des "oiseaux" de Dieu, cf. le quatrain de Najm-i Râzî, cité K. 77 (note 105).

mais il se joint à Kubrâ pour identifier l'âme pacifiée avec le coeur, comme nous l'avons déjà observé (cf. les notes 115 et 176 de l'introduction). La contribution originale d'Isfarâyinî est plutôt l'intégration de cet ensemble dans un cosmos dont la structure générale est de nature heptadique, et c'est le propos du présent paragraphe ainsi que de ceux qui lui font suite, de l'expliquer. Essayons donc d'en résumer les données:

a) Il y a les quatre mondes nommés ici pour la première fois comme formant un ensemble de 2 x 2 x 7 degrés ou niveaux etc. (soit 28 degrés), à savoir la "terre humaine" et le "ciel spirituel", l'"enfer de l'âme" et le "paradis spirituel". Puisque cette "terre" et ce "ciel" sont l'homologue du corps et de l'esprit humains (K. 18), l'ensemble est sans doute l'homologue de l'être humain composé de corps, âme coeur et esprit, bref: c'est le microcosme. Or ce microcosme ne se compose, plus exactement, que de 14 degrés, car l'"enfer de l'âme" et le "paradis spirituel" ne sont que des noms désignant des "qualifications abstraites" (*ṣifat*) dans la "terre humaine" et le "ciel spirituel" (K. 20-21), "qualifications" que l'on peut sans doute identifier avec les sept vices et les sept vertus, puisque les sièges de ceux-ci et de celles-ci sont précisément les "sept niveaux de la terre humaine" et les "sept niveaux du ciel spirituel" (K. 17; 20-21). Il s'agit donc proprement du domaine de l'âme et du coeur, en dépit de l'adjectif "spirituel" (*rûḥânî* etc.) dans le cas de ce "paradis" et de ce "ciel"; aussi est-ce dans les "sept sphères du coeur" que les vertus sont localisées (K. 21). Or, comme le coeur n'est autre que l'âme pacifiée, on peut dire également que cet ensemble ne concerne que l'âme et ses quatre états de transformation; et c'est pourquoi, étant donné que l'âme a sept "significations" (*ma'nâ)* comme le coeur a ses sept "sphères" (*aṭwâr),* il faut que les quatre états de transformation de l'âme se répartissent sur une seule structure heptadique. C'est ainsi que le facteur dualiste réapparaît comme diviseur d'une seule Heptade (K. 19, cf. la note suivante).

b) Comme ensemble macrocosmique, représenté dans l'homme par l'union du corps et de l'esprit, il y a le "monde de la visibilité" (le monde sensible, *'âlam-i shahâdat)* et le "monde du mystère" *('âlam-i ghayb),* chacun étant composé de deux mondes opposés d'une manière analogue à la composition du microcosme, soit 28 degrés etc. d'un ensemble composé de la Terre, du Ciel, de l'Enfer ténébreux" et du "Paradis éternel", plus, dans le cas du "Paradis éternel", un "huitième degré" qui se situe "en dehors" des deux ensembles de symétries heptadiques de 2 x 2 x 2 x 7 "degrés" (ou 56000 "voiles de lumières et de ténèbres", cf. *Introduction*, p. *43* et la note 182). Or les 28 degrés réguliers de l'ensemble macrocosmique ne sont en quelque sorte qu'une extériorisation du microcosme, car ils comportent, tant dans le "monde de la visibilité" que dans celui du "mystère", les "formes visibles" (*ṣûrat)* de ce dont le microcosme est la signification, la "qualification abstraite" *(ṣifat)* (K. 20-23). Il est évident que le "monde du mystère" dont il est question ici est l'au-delà coranique; mais c'est un au-delà dont les "formes visibles" peuvent être perçues par le visionnaire dès à présent, comme le sont celles du monde "visible". S'il est permis d'interpréter comme une sorte de métempsychose (Isfarâyinî ne précise pas) les différents rapports de ces "formes visibles" avec les "qualifications abstraites" de l'âme, on peut rapprocher du "type égyptien" les formes du "monde du mystère", du "type pythagoréen" celles du "monde visible", selon la typologie établie par F. Meier *(Die Fawa'iḥ* p. 167).

c) La distinction entre deux sortes d'au-delà, celui du macrocosme et celui du microcosme, est traditionnelle (cf. Aḥmad-i Ghazâlî, *Kitâb at-tajrîd* p. 53), mais la terminologie de notre auteur lui est personnelle (encore qu'elle s'inspire peut-être de Suhrawardî *shaykh al-ishrâq:* cf. *Yazdân-shinâkht* in *Oeuvres philosophiques et mystiques* vol. 2, p. 433, où l'on trouve les termes *dûzakh-i rûḥânî* et *bihisht-i jâwidânî).* Or nous avons vu que l'au-delà macrocosmique fait partie du "monde du mystère" *('âlam-i ghayb);* plus précisément, c'est le "monde du mystère redoublé" (K. 20-21). Mais dans l'*Annexe B,* 63, le même au-delà est désigné comme *ghayb-i ghayb-i ghayb* (texte p. 150,7 et 18). Quant à l'au-delà microcosmique, celui des "qualifications" mais non des "formes", serait-il donc ce que l'auteur appelle *ghayb-i ghayb* dans notre texte principal (K. 19)? De plus, lorsque nous trouvons Isfarâyinî distinguer, à l'intérieur du monde accessible aux "moyenne-

symétrique. On peut la représenter de la manièere suivante:

RŪḤ
QALB (= nafs-i muṭma' inna)
Maḥabbat

	r a ḥ m a t			sh a f a q a t		
fanâ'	ghayrat	tawâḍu'	'adl	ḥilm	qanâ'at	sakhâwat
'ujb	ḥasad	kibr	ẓulm	ḥiqd	ḥirṣ	bukhl
	gh a ḍ a b			sh a h w a t		

Sharah
NAFS (= nafs-i ammâra)
QÂLAB

On sait que *ghaḍab* et *shahwat*, les facultés "irascible" et "concupiscible" des philosophes hellénisants, sont reconnus en soufisme également comme les vices par excellence (cf. par exemple Ghazâlî, *Mishkât al-anwâr* éd. Affifi p. 82; Rûmî, *Mathnawî* II, v. 1468); Najm-i Râzî remplace *shahwat* par le mot *hawâ*, en faisant de celui-ci et de *ghaḍab* les deux "attributs essentiels" de l'âme, héritage de sa mère, le corps matériel. Ils sont le "levain de l'enfer", la souche des "attributs opérationnels" de l'âme, c'est-à-dire des vices concrets, homologues des (sept) "degrés de descente de l'Enfer" *(darakât-i dûzakh)* (cf. *Mirṣâd* pp. (99ss.) 175ss.; cf. (112s.) 199ss.; (200) 355s.; (226) 398).

21. *Ḥadîth* "canonique", cf. Bukhârî, *Ṣaḥîḥ (K. at-tawḥîd)* IX, p. 153; cité également par Rûmî, *Mathnawî* I, v. 1763 (cf. B. Furûzânfar, *Aḥâdîth-i mathnawî* p. 18). Le fait que la jalousie soit nommée ici comme "avant-dernière" vertu, la dernière étant l'annihilation, suggère déjà le thème de la Jalousie mystique, développé plus loin par l'auteur (K. 110-111), où le *ḥadîth* en question sera de nouveau cité. Cf. encore la note 86 de la traduction.

22. Isfarâyinî semble interpréter la forme féminine de *hammat bihi* (12:24) comme faisant allusion à l'âme inférieure *(an-nafs al-ammâra)*. On sait que l'histoire de Joseph et Zulaykhâ fut interprétée d'une manière très différente par des soufis comme Rûzbihân-i Baqlî, appelés justement les "fidèles d'Amour" *(fedeli d'amore)* par Henry Corbin (cf. H. Corbin, *En Islam iranien* III, p. 75).

23. Le propos d'Isfarâyinî n'est, certes, pas de condamner le prophète Joseph, mais plutôt de démontrer que tout être humain est composé d'un mélange de lumières et de ténèbres. Pourtant, en insistant sur ce que l'âme de Joseph était "pacifiée" *(muṭma'inna)* par essence, comme celle de tous les prophètes, Isfarâyinî semble tenir beaucoup à la doctrine de la "pureté" *('iṣma)* prophétique, contre laquelle un 'Aynulquḍât pouvait encore se permettre de polémiser (cf. *Nâmahâ* II, p. 118). Ceci est très clair dans le cas du Prophète Mohammad, car Isfarâyinî affirme que les versets coraniques "N'avons-nous point ouvert ta poitrine/et déposé loin de toi le faix" (94:1-2) ne signifient nullement qu'il y avait un "faix" *(wizr)* à enlever du Prophète, le sens étant plutôt: "O Mohammad, Nous avons ouvert ta poitrine par l'Amour et la Connaissance/et Nous avons purifié ton coeur de ce qui est autre que Nous-même par la lumière de la prophétie." *(Annexe B*, 15). Or selon l'*Annexe A*, II, tout croyant ayant dépassé les "stations" relatives à l'âme impérative *(ammâragî)*, l'âme-conscience *(lawwâmagî)* et l'âme inspirée *(mulhamagî)* en "forme" *(ṣûrat)* et en "réalité" *(ḥaqîqat)*, peut atteindre celle de l'âme pacifiée *(maqâm-i iṭmînân, muṭma'innagî)*, c'est-à-dire la Foi réelle et la vraie Connaissance; et c'est alors que toute nourriture terrestre devient "légitime" pour lui, même si elle est "défendue" du point de vue exotérique — il est donc "pur" comme le Prophète.

24. En adoptant ce schéma de quatre "âmes" (ou états d'âme), notre auteur suit Najm-i Râzî (cf. *Mirṣâd*, chapitre IV) plutôt que Kubrâ (car l'attribution à Kubrâ du Commentaire coranique où il est également question du même ensemble tetradique — cf. F. Meier, *Die Fawa'iḥ* p. 159 — est pour le moins douteuse: cela pourrait même servir d'argument supplémentaire pour l'attribution à Najm-i Râzî, cf. *Introduction*, p. 3).

veuille homologuer le premier nom à la partie négative de la formule, le second à la partie affirmative, puisque l'invocation de l'Unique exclut tout "dieu rival" (*nazîr*), tandis que celle de l'Un établit la non-dualité et la non-divisibilité; et c'est pourquoi le Dieu affirmé comme l'Un est identifié par la suite avec *fard* (qu'il vaudrait mieux peut-être de traduire par "individu" que par "seul"). Rappelons que dans le lexique de 'Aynulqudât-i Hamadânî, *wâḥid = yakî* désigne l'unicité de fait (exemple: celle du soleil), tandis que *aḥad = yagâna* est l'Un qui ne peut être pensé que comme tel (*Nâmahâ* I, p. 117; cf. *Zubdat al-ḥaqâ'iq* éd. 'Usayrân, Téhéran 1341 s., p. 39).

7. Comme c'est son habitude, notre auteur aime jouer ici avec plusieurs significations d'un mot. *Fard* reprend ici son sens habituel de "seul", ce qui permet d'insérer un avertissement contre la pratique du *dhikr* communautaire. Qu'il faille chercher le Seul en s'esseulant, c'est ce qu'on fait dire déjà à Bâyazîd-i Basṭâmî (cf. Ibn ul-Munawwar, *Asrâr at-tawḥîd* p. 256,1-2).

8. *Ikhlâṣ* peut se traduire de plusieurs manières. On a essayé de garder ici la densité allusive du texte (cf. *khâṣṣ* et *mukhlaṣ, infra* notes 10 et 12).

9. Citation d'une parole de 'Abdullâh-i Anṣârî, comme Isfarâyinî l'indique ailleurs (cf. ici, *Annexe B,* 8: variante avec "deux fers").

10. *Khâṣṣ* est aussi l'élite, ou l'ami particulier d'un Roi. Ici, l'image alchimique permet de le traduire par "or pur". (Corriger, en p. 4,8, سر par مس).

11. Ici encore (cf. *supra,* n. 6), Isfarâyinî distingue entre l'Unique et l'Un, mais l'unicité est appelée *waḥdat* (on s'attendrait plutôt à *wâḥidîyat,* comme dans l'*Annexe A,* V, 6 en p. 97,13; toutefois, dans le lexique de 'Aynulqudât, *waḥdat* peut également former l'abstrait de *wâḥid,* puisque dans *Zubdat al-ḥaqâ'iq* p. 39, il distingue *waḥda* de *aḥadîya* de la manière même que nous avons relevée à propos de sa distinction entre *wâḥid = yakî* et *aḥad = yagâna*). Notons que l'unicité est attestée par la "langue", c'est-à-dire le *dhikr* extérieur, alors que l'unitude absolue fait l'objet de l'attestation du "coeur", c'est-à-dire du *dhikr* intérieur ou extatique.

12. La citation coranique 38:83/82-84/83) montre qu'on passe ici du *mukhliṣ* au *mukhlaṣ,* c'est-à-dire de l'état d'un pur serviteur à celui d'un favori du Roi (comparer *Annexe B,* 32, en p. 129,1-3, où *al-mukhlaṣîn* est rendu par *Khâṣṣân-i Ḥaḍrat-i Tu*). La distinction entre *mukhliṣ* et *mukhlaṣ* est traditionnelle en soufisme, mais elle peut s'appliquer à plusieurs choses (cf. par exemple, Hujwîrî, *Kashf al-maḥjûb,* texte p. 103, trad. Nicholson p. 85, et Maḥmûd-i Kâshânî, *Miṣbâḥ al-hidâyat* pp. 116 et 270).

13. Cf. A. J. Wensinck et al., *Concordances de la tradition musulmane* I, 109.

14. Célèbre *ḥadîth* qui ouvre le *Ṣaḥîḥ* de Bukhârî.

15. Allusion à un dicton (cf. Dihkhudâ, *Amthâl* I, 264 et II, 1124).

16. Célèbre dicton (cf. Dihkhudâ, *Amthâl* II, 1227).

17. Plus littéralement: "lorsqu'il créa Adam et la race adamique, il les créa...". La tournure persane semble faire partie d'une tradition littéraire; cf. par exemple Ghazâlî, *Kîmiyâ-yi sa'âdat* éd. Aḥmad-i Ârâm, Téhéran 1333 h.s., p. 10.

18. Définition platonisante de l'injustice. On la trouve souvent chez les auteurs *kubrawîs,* mais également dans le Commentaire coranique de Qushayrî (*Laṭâ'if al-ishârât,* Le Caire 1390/1970, vol. 5, p. 173, ad 33:72).

19. La citation arabe est selon Najm-i Râzî, *Mirṣâd* p. (39) 66, de Majd-i Baghdâdî.

20. En tenant compte des indications fournies K. 13-16, cette "généalogie" des sept vices et vertus, qui constitue la charnière entre les structures tetradiques et heptadiques dont se compose le cosmos isfarâyinîen (cf. *infra,* n. 24), se présente donc de façon parfaitement

dhikr, cf. la note précédente) du *dhikr* ordinaire. Qu'une telle distinction soit concevable sur le plan logique, c'est ce que notre auteur essaie d'établir ailleurs, en se servant de la tradition "Le sommeil de celui qui est en état de jeûne, est un service divin" (*Nawm aṣ-ṣâ'im 'ibâdatun* — dont la variante *Nawm al-'âlim 'ibâdatun wa-nafasuhu tasbîḥ* est mieux connue, cf. Makkî, *Qût* I, p. 74). L'argument d'Isfarâyinî est le suivant: en principe, chaque opération dépend d'un mouvement au niveau de l'état d'être sujet opérant. Sans ce mouvement, on ne saurait parler d'un sujet opérant. Exemple: la prière rituelle, qui dépend des mouvements du corps, inconcevables dans le cas de celui qui dort. (Par conséquent, celui qui dort ne saurait être sujet opérant de la prière rituelle.) Mais il n'en va pas de même pour celui qui est en état de jeûne: il peut l'être tout en dormant (puisque le jeûne ne dépend pas d'une opération, mais plutôt de son abstention). Or le jeûne étant en lui-même "service divin", celui qui dort en jeûnant peut être qualifié de sujet opérant du service divin (*'âbid*). En voici le texte (L *ras* 149a,14-18 = *Yanbû'* n° 49):

"نوم الصائم عبادة" یعنی هر فعل را تعلقست بحرکت فاعلیت. چون
حرکت صادر نشود فاعلش نگویند. و حرکت متعبد عبادرا تست از قیام
وقعود با رکوع و سجود و غیر آن. و این حرکات از نایم متصور نیست،
بخلاف صایم، که نایم هم صایم است وصوم بنفسه عبادت، چون
نایم صایمست، عابد باشد. ومثل این الفاظ اسرار نبویست صلوات
الله و سلامه علیه.

6. Ce passage développe encore la notion de *tafrîd* ("esseulement"), devenir "seul" comme le Seul (*al-fard*, cf. la note suivante) comme intériorisation du *tajrîd* ("détachement du monde"). Si le "détachement" (*tajarrud*) correspond à la première partie de la formule *Lâ ilâha illa'llâh*, la négation de ce qui est autre-que-Dieu, l'"esseulement" (*tafarrud*) se réalise dans l'affirmation, la partie positive (*illa'llâh*). Cet esseulement dans l'affirmation de l'être divin vrai est précisément le "secret déposé implicitement dans la Parole *Lâ ilâha illa'llâh*", car c'est "être pauvre en Dieu, par Dieu et vers Dieu" en vue d'une naissance pour la "vie éternelle". C'est ce que notre auteur explique dans une "réponse" à une question sur le sens spirituel de la "pauvreté" (*ḥaqîqat al-faqr*, cf. encore *Introduction* p. 22), dont voici le texte (L *makt* 33a, 11-16):

قلتُ حقيقة الفقر سرّ مودع في طي كلمة لا اله الا الله قال وكيف
ذلك؟ قلت تجرد قائلها بلا اله عما سوى الله وتفرد بالا الله بكليته
عنه وافتقر فيه به اليه ليحييه منه به له من فناء التفرد عن كليته و
يوصله من مقام الفناء الى تيه فناء الفناء ومن تيه فناء الفناء الى فضاء
البقاء ومن فضاء البقاء الى رياض زهرة الحيوة السرمدية في مقام
بقاء البقاء...

Quant à la distinction entre les deux noms de l'Essence divine, l'Unique (*wâḥid*) et l'Un (*aḥad* = *yagâna*), remarquons que selon l'*Annexe A*, V, 4 (texte p. 95,17) tous les deux constituent l'objet de l'affirmation *illa'llâh*. Ici cependant, on a l'impression qu'Isfarâyinî

NOTES DE LA TRADUCTION

1. *Ḥadîth qudsî* connu sous plusieurs variantes, dont une ici-même (K. 56; voir la note 70 de la traduction).

2. *Ḥadîth* soufi, évidemment de tendance sunnite. On le trouve d'abord chez Sarrâj, *Kitâb al-luma'* p. 120, puis chez 'Aṭṭâr, Najm-i Râzî, Rûmî et bien d'autres encore.

3. *Ḥadîth* soufi (voir la note 175 de l'introduction).

4. *Ḥadîth* soufi connu depuis les temps classiques sous plusieurs variantes, surtout en ce qui concerne la réponse du Prophète. Celle citée par Isfarâyinî continue ainsi: "La Mémoration les a libérés de leur faix (les a déchargés de leur dette); le Jour de la résurrection, ils viendront légers" (cf. Tirmidhî al-ḥakîm, *Kitâb khatm al-awliyâ'* éd. O. I. Yahya, Beyrouth 1965, p. 369; Makkî, *Qût al-qulûb*, I, p. 243); Isfarâyinî lui-même la cite encore L *ras* 133b,4-8 sous sa forme complète, avec traduction persane. Au lieu de *alladhîna 'stuhtirû*, leçon du ms. L que nous avons adoptée parce que l'auteur développe ensuite la notion d'*istihtâr-i dhikr*, ou *al-mustahtarûn* (L *ras* 133b,4), on trouve souvent *alladhîna uhtirû* (ou *al-muhtarûn*), voire *alladhîna 'htazzû* (cette dernière forme par exemple dans la variante du ms. Fatih du *K. khatm al-awliyâ'* et chez Najm-i Râzî, *Mirṣâd* p. (150) 271; d'où la notion d'*ihtizâz: Mirṣâd* p. (152,1-2), mais la curieuse forme *ihtitâr* dans le passage correspondant de la nouvelle édition, p. 273,15. Isfarâyinî emploie également la forme *ihtizâz-i dhikr:* texte ici, p. 149,9). Ajoutons que selon Kalâbâdhî, *Kitâb at-ta'arruf li-madhhab ahl at-taṣawwuf*, Le Caire 1380/1960, p. 104, le Prophète répond simplement *adh-dhâkirûn kathîran wa'dh-dhâkirât*, tandis que selon Sarrâj, *Kitâb al-luma'* p. 383, 14ss., la réponse est *al-ḥâmidûn Allâha fi's-sarrâ' wa'ḍ-ḍarrâ'*. Pourtant Sarrâj doit bien connaître la version adoptée par Isfarâyinî, puisqu'il parle aussi du *kalâm al-wâjidîn wa'l-mustahtarîn bi-dhikr Allâh (ibid.* p. 398,12-13; cf. p. 386,7). La connotation d'"extase" *(wajd)*, impliquée par Sarrâj, est également voulue par Isfarâyinî: d'où notre traduction "ceux qui sans conscience d'eux-mêmes s'adonnent parfaitement...". Il s'agit en effet d'une sorte de *dhikr* intériorisé jusqu'au point où le sujet et l'objet de cette "Mémoration" se confondent (cf. *Introduction*, p. 22). Isfarâyinî le dit encore d'une manière très concise: "Le sujet du *dhikr* de "celui qui s'esseule", c'est l'objet" (L *ras* 143b, 7-8 = *Yanbû'* n° 16: *Irâdat ṭalab-i ma'rifat ast, ma'rifat ṭalab-i maḥabbat, maḥabbat ṭalab-i tawḥîd, tawḥîd dhikr-i mufarrid, dhâkir-i dhikr-i mufarrid Madhkûr*).

5. L'allusion à la distinction théorique entre l'opération *(fi'l)* et le sujet opérant *(fâ'il)*, capitale pour la théologie mystique d'un Simnânî (cf. *Der Islam* 50, 1973, p. 57s.), semble vouloir dire ici qu'il y a pour le mystique un état d'être sujet opérant du *dhikr (dhâkir)*, sans que l'opération, c'est-à-dire la pratique ordinaire du *dhikr*, en découle. C'est précisément ce qui distingue le "*dhikr* de celui qui s'esseule" *(dhikr-i mufarrid* ou *istihtâr-i*

nous serons affranchis de cet état de séparation et de ce désert inculte que nous sommes, nous retrouvions l'Union avec la Présence Majestueuse! "La Mort est un Pont qui fait se joindre les deux Amants"[179].

Tuez-moi donc, mes amis! C'est dans mon meurtre qu'est ma Vie!
Ma Mort, c'est de vivre, et ma Vie, c'est de mourir[180]!

O Ami, j'accepte la Mort avec joie,
Je donne cent cadeaux si on me tue tout de suite!
Quand on m'aura tué, qu'on disperse partout mes membres!
Dès que Ton parfum m'atteindra je me ré-unirai[181]!

Et Dieu sait le mieux ce qui est vrai.

116 Epilogue: Ces quelques paroles que l'expérience douloureuse de cet humble a fait couler sous sa plume, ont été écrites dans l'espoir que ses quelques Amis au sens vrai et frères en Religion veuillent bien, en lisant ces paroles, prier Dieu de soutenir cet affligé au cœur brisé; de même, quand ils remarqueront des fautes, qu'ils veuillent bien en demander le Pardon en les corrigeant.

Si cette épître a été intitulée "Révélateur des Mystères", c'est parce que si l'on étudie ces paroles comme il faut les étudier, on en retirera, Dieu voulant, des dévoilements spirituels que l'on n'obtiendrait point par des années d'efforts et d'exercices.

Que Dieu bénisse Muḥammad, ainsi que sa Famille et ses Compagnons!

Renversement qu'est la Résurrection, hors du blâme et à l'abri de toute honte! Car "La Mort est cadeau précieux pour le croyant; pour qui meurt s'est levé le Jour de sa Résurrection"[173]!

Même si la mort porte la Nuit de ma vie jusqu'en Tartarie,
Ce sera à côté de l'Ami que je dresserai ma tente au Jour de la Résurrection!

O Généreux! O Miséricordieux! je m'en remets à Ta Générosité et à Ta Miséricorde, fais-nous parvenir de cette Nuit, de ce Pays ténébreux, au Jardin de Séjour spirituel qui est notre Patrie originelle! "L'amour pour la patrie fait partie de la foi"[174].

Qu'y a-t-il de plus joyeux dans le monde,
Que l'Amant rejoigne l'Aimé, que l'Aimé rejoigne l'Amant?![175]

115 O Préexistant! Par Ta préexistence! O Majestueux! O Magnifique! je m'en remets à la Majesté de Ta Magnificence, donne-nous Ton Assistance pour compagnon de guerre dans la lutte contre l'âme inférieure, le "Retour vers la Guerre Sainte Majeure", car notre vigueur est insuffisante pour cette Guerre!

Qui est (la cause de) ma vigueur, qui, sinon l'Assistance?
L'aveugle a besoin de bâton et d'aiguière[176].

(Donne-nous Ton Assistance) afin que nous saisissions d'une main le bouclier "Religion pratique", et de l'autre main l'épée "Voie mystique", pour qu'en lançant le cheval "Bonne Direction" dans l'arène de la bravoure, nous nous dirigions vers cette Lutte: "Nous sommes retournés, de la Guerre Mineure, à la Guerre Majeure"[177]! et que nous séparions du corps la tête des passions de l'âme perfide et de Satan le Trompeur, et que nous entrions dans le groupe de ceux qui sont morts quant à l'âme et quant aux passions, et que, comme le dit la tradition "Mourez avant de mourir[178]!" lorsque

O Zoroastrien incroyant, non-musulman, jusqu'à quand
Te moqueras-tu de la foi en ton incroyance, jusqu'à quand?
Dis, combien de tromperies vas-tu encore jouer aux gens?
Ta ceinture de chrétien cachée sous ton manteau soufi, jousqu'à quand veux-tu la porter?

Hélas! Cet égaré doit constater encore que son âme d'incroyant est constituée d'infidélité de bas en haut! Préserve-nous en, préserve-nous en!

Hélas! Quel Non-miséricordieux! Hélas, quel Violateur du pacte!
Qui malgré toute l'affliction d'Amour que j'éprouve n'entend pas mon cri "au secours"!

113 Mon Dieu, je m'en remets à la parfaite souveraineté de Ta Royauté et à la puissance irrésistible de la Majesté de Ta Grandeur, viens au secours de ceux qui souffrent la souffrance de l'Amour pour Toi! A ceux qui ont le cœur brûlé dans le feu de l'Amour pour Toi, verse une gorgée de la Cave de Ta Compatissance dans leur bouche ouverte, et enlève le Voile de Ta Beauté ineffable cachée sous les Tabernacles de Ta Jalousie[171]. Car si Tu ne le fais pas, Tu risques d'entendre monter jusqu'au ciel les appels au secours de Tes Amants souffrant d'être séparés de Ta Face aimée, et ce qu'ils pensent de Toi risque alors d'apparaître lorsque, dans leur ardent désir de Toi, tels des enivrés prenant le "chemin de l'Irâq"[172], ils joueront cette mélodie:

Bel Ami! C'est à cause de Toi que je dois crier au secours!
Parce que le chagrin que Tu me causes m'a ruiné!
Tu m'as tué de chagrin, mais Tu n'es pas devenu mon Ami!
Voilà! regarde ce qui m'est arrivé à cause de Toi!

114 O Gracieux! Je suis un faible serviteur qui ne sait que dire; mieux vaudrait que Tu m'affranchisses de cette cage qu'est le corps, par ce

à sa taille, c'est lui qui devient le Cherché, comme nous l'avons déjà dit, et c'est l'Amant qui devient l'Aimé; et cette Jalousie divine, à laquelle allusion a été faite, atteint alors un tel degré que Dieu dit: "Celui que J'aime, Je le tue. Celui que Je tue, c'est à Moi de la racheter. Celui que Je dois racheter, c'est Moi qui suis sa rançon"[170]. C'est-à-dire: Celui qui devient l'Aimé de Ma Présence, est celui qui est tué par Mon Amour. Celui qui est tué par Mon Amour, c'est à Moi de le racheter. Celui pour qui Je dois payer la rançon, c'est Moi qui suis sa rançon.

Si tu es tué au sommet de la Route de Mon Amour,
Rends grâces, car c'est Moi qui suis ta rançon!

112 Mon Dieu, après cela, notre patience est épuisée, elle ne supporte plus l'ardeur de la séparation. Entends et vois! Je m'en remets à Ta qualité d'être l'Audiant et le Voyant: épargne-nous, par Ta Faveur et Ta Sollicitude, d'avoir peur du Jour de la Résurrection! Depuis bien longtemps, ce pauvre serviteur vante Tes qualités devant les hommes; et depuis bien longtemps, il se confronte avec l'âme et les passions, conformément aux paroles divines et aux traditions prophétiques, pour obtenir Ton agrément, ô Dieu! Encore, il ne se voit pas solidement soumis à la Religion! Viens au secours, au secours!

Combien me suis-je enorgueilli du chagrin souffert à cause de Toi!
Combien ai-je conté de luttes par Amour pour Toi!
Prends garde! Ne me livre pas à la honte! car de Toi, ô Idole,
J'ai vanté les qualités devant tous!

Pis encore! c'est la marque du vagabondage, l'air narquois des hors-la-loi qui est apparu sur le front de cet incroyant!

dans l'Air de Son Ipséité à un Lieu tel que Satan le Maudit met le vêtement "désespoir" sur l'épaule, en craignant la *walâyat* de cet arrivé. Mon cher, tant que l'homme ne sera pas saturé de soi-même, cette Oeuvre, il ne la réussira jamais!

Que tu en aies assez de toi-même, c'est ce qu'il faut!
Que tu sois libéré de ton âme et de ton corps, c'est ce qu'il faut!
A chaque pas il y a plus de mille entraves!
Pour cette course fougueuse il faut un "briseur d'entraves"[167].

Car c'est l'Amour qui fait parvenir l'Amant à l'Aimé. Le fait de chercher Cette Présence prouve donc au chercheur qu'il est Amant; et puisqu'il est l'Amant de Cette Présence, il subit, dans le champ de bataille "être éprouvé", l'épreuve de Celui qui éprouve, à cause de la Jalousie divine, car "Celui qui M'aime, je l'éprouve"[168], c'est-à-dire "Celui qui M'aime devient l'éprouvé de Mon Epreuve". Et c'est le secret de cette parole déjà évoquée ici: "Et Dieu est plus jaloux que nous tous".

111 Plus le chercheur Amant avance dans la Quête de l'Aimé, plus le reflet du Soleil de Sa Beauté ravissante fait accroître l'irradiation dans l'intime du cœur de l'Amant, et par là, le chercheur Amant contemple de plus près l'ineffable Beauté réconfortante de la Face de l'Aimé; et plus l'Amour pour cette Présence croît en lui, jusqu'à ce que par cet Amour, l'être de l'Amant disparaisse dans l'Aimé, et plus l'Amant sort de son ipséité, plus l'Aimé se trouve proche de lui, car: "Qui s'approche de Moi d'un empan, Je M'approche de lui d'une coudée, et qui s'approche de Moi d'une coudée, Je M'approche de lui d'une brasse, et qui s'approche de Moi d'une brasse, Je cours vers lui"[169]. Le commentaire de ce *ḥadîth* serait trop long; cependant, si on regarde bien, on y trouve cet enseignement caché: Après l'arrivée du chercheur à la station où la tunique "Je cours" sied parfaitement

chez nous sans être entachés par l'opacité ténébreuse de l'incertitude de notre monde, mais l'"ouverture" qui nous est parvenue par eux, c'était à peine un message et une salutation de notre Ami[165]!

La "verdure" (le duvet) a poussé dans le verger auquel ressemble la lèvre de mon idole.

Jette de côté ta jalousie qui est de l'eau parfumée aux roses, ô mon échanson à la joue rose!

La saison des roses est venue, la lune de Tartarie est apparue,

La jouissance s'est répandue; pourquoi les choses ne sont-elles pas de mes désirs?

L'agréable face de mon bien-aimé à la poitrine de jasmin, le clignement d'œil coquet de celui qui me ravit,

Les allures de mon idole cruelle, le parfum promettant l'union avec mon Ami,

Tout cela a blessé mon âme, a exténué mon corps,

A éteint mes pleurs et m'a avili pour briser mon déboire.

L'âme de Shihâb ("Flamme") est affligée; allons, apporte l'ardeur du vin!

Pour que, lorsque le vin me sera conjoint, je recommence à en savourer le goût![166]

110 Mon Dieu, pour quelle raison secrète, cachée dans les mystères de Ta royauté, les enflammés du désir de Ta présence majestueuse doivent-ils avoir le cœur brisé dans l'attente du breuvage de l'Union, s'ils veulent parvenir à la source de la Vie, la Gnose, et savourer de Ta Beauté parfaite le goût intime de l'Amour? Etre parvenu à cette Source et avoir savouré ce Breuvage, c'est avoir enlevé son pied de l'exil qu'est ce monde perfide et putréfié et l'avoir mis dans la vallée vaste de la Beauté de la Majesté, c'est fouler aux pieds de Sa Volonté[43] l'âme égarante et trompeuse, c'est être arrivé

tu ne t'occupes de rien d'autre que du *dhikr* et de la Retraite". Le Shaykh Muḥammad dit alors: "Maître, si l'occasion m'est donnée de rendre un service à un frère en religion, pour que ce frère soit soulagé grâce à moi, est-ce que cela me sera accordé[164]?" Quand cette question atteignit l'ouïe du Shaykh Maḥmûd, celui-ci baissa d'abord la tête, puis la releva après un moment, et dit: "Je suis surpris de constater que quelqu'un empoisonné par le venin de la vipère, veuille tirer l'épine du pied d'un autre!"

108 En effet, mon cher, toutes les œuvres pies rendent, certes, grand service aux gens; mais la Voie de Dieu est si étroite qu'un seul cheveu n'y trouve pas place! Ce n'est que lorsque la Sollicitude divine prête son assistance à l'action de l'homme, que celui-ci devient tout réconfort; et c'est alors que, quoi qu'il fasse, tout ne sera qu' œuvre pie, sera acte de Servitude pure; mais sinon, tout est futile comme le vent, tout est œuvre pie d'hypocrite; car le Terme envisagé (en toute action) n'est autre que l'Adoré. Bref,

D'entre toutes les paroles, celle qui est modérée est la meilleure,
Car dans l'abondance il y a aussi abondance du mal.
Restreins tes paroles, pour que les gens en fassent bon usage,
Car, de beaucoup de paroles, ils prennent le mal en abondance.

109 Hélas! Le cœur des enflammés de désir est brûlé dans le feu du désir ardent de Toi! L'âme intime des fidèles d'Amour est affligée par la douleur d'être séparée de Toi! Ah! Nous sommes parvenus, de l'automne, chute des feuilles, au printemps où fleurissent de nouveau les vignes, mais les roses de l'union avec notre Ami n'ont pas fleuri dans notre jardin plein de ruisseaux! Toutes pures, les verdures du Verger ont sorti la tête dans leurs jardins, hors de la cachette "Mystère", mais aussitôt elles plantèrent l'épine "séparation" dans le pied "cœur" de ce pauvre. C'est qu'il y a des concitoyens de l'Esprit, qui, venant de la Cité du Mystère, sont arrivés

105 En somme, il faut savoir qu'accomplir la Retraite, c'est marcher sur le chemin qu'est la voie mystique et accomplir entièrement les commandements de la religion pratique; La Retraite est la mine de la Connaissance et le capital de l'Amour; c'est être à proximité de Dieu, recevoir des preuves de considération de la part de Dieu[157]; c'est regretter la simple obéissance aussi bien qu'avoir honte de la désobéissance[158]; s'écarter de ce qui est honni[159]; suivre la tradition prophétique et l'enseignement des Maîtres de la Voie; la Retraite est l'envol du Sîmurgh "surconscience" dans l'air "Ipséité" (divine)[160]. Récapitulons: la Retraite, c'est se couper de son propre être; quêter l'union avec la Présence; éteindre le feu de la misère; faire jaillir l'eau de la source de la béatitude; être à l'abri des périls de la Voie; et, dans cet abri, réside le Blâme[161].

106 Oh! dans la Retraite, quel jeu coquet de refus est joué par l'Aimé à l'égard de l'Amant, et quelle caresse! Lorsqu'Il caresse l'Amant, il y a grâce sur grâce; lorsqu'Il joue le jeu coquet, il y a tout indigence! Non, non! Quelle Beauté est offerte à l'Amant de la part de l'Aimé, et quelle Bonté! Lorsque c'est le tour de la Beauté, comme Il fait souffrir! Lorsque c'est le tour de la Bonté, comme Il ravit le cœur!

Bref, la Retraite est l'Océan de l'obéissance, le seul océan qui permette de trouver les perles de la Vérité *(ḥaqîqat)* dans la coquille qu'est le sein de l'homme, à la condition toutefois qu'il soit affilié (en *ṭarîqat*) à L'Elu et qu'il respecte la science des commandements de la religion pratique *(sharî'at)*, autant que cela est requis.

107 On rapporte cette anecdote du Shaykh Maḥmûd-i Ushnuhî[162]: Lorsque le Shaykh laissa rentrer chez lui l'un de ses disciples qui s'appelait Shaykh Muḥammad-i Guharzanî, du district de Yâzar[163], il lui recommanda ceci en testament spirituel: "Quand tu seras de retour chez toi, je souhaite que

s'adonner à l'état d'être dans la niche de la tombe; consentir à la Décision de Dieu; ne point parler, sauf si c'est nécessaire; accomplir la prière en communauté et passer le reste du temps en attendant le temps de cette prière; garder la pureté rituelle à chaque instant; abandonner les appétits; se proposer la "Bonne Patience"[156]; se priver progressivement de nourriture; se lancer dans la lutte contre l'âme (inférieure) et Satan; être toujours "assis à côté de" Dieu; "ajuster" son cœur à Dieu; effacer les propriétés blâmables; reconnaîtrє la nullité de son âme (ou: de son égoïté, de son ipséité); pleurer sur son péché; cesser d'amasser des biens, (c'est-à-dire) faire acte de pleine confiance en Dieu; se rendre digne de ce verset: "Je n'ai créé les génies et les humains que pour qu'ils soient Mes serviteurs fidèles" (51:56); obliger son âme à agir selon cet autre verset: "Lorsque vous accomplissez la prière, mémorez Dieu debout, assis et couchés!" (4:104/103).

104 Il serait trop long d'énumérer toutes les implications de la Retraite; mais une vieille femme dont l'enfant est mort n'a pas besoin de demander à quelqu'un comment pleurer; non, c'est la douleur même de la perte de son enfant qui l'incite spontanément à pleurer. C'est également la douleur même de la Quête qui incite le pauvre chercheur à se retirer spontanément dans la Retraite, où il pourra se détacher entièrement des hommes, se consacrer à sa douleur, et adonner son cœur à la douleur causée par la Quête. Il dira alors ces vers:

J'ai adonné mon cœur au chagrin, maintenant je regarde comme un spectateur;
Ou bien il sera saturé par le chagrin, ou tout sera peine et souffrance.
Chaque ignorant me dit: "Garde-toi bien de L'aimer!"
(Il a beau parler:) La lutte pénible semble facile au cœur du spectateur!

qui est la condition de l'agrément, d'approuver des vices qui sont incompatibles avec la Vérité et de médire en cachette?

S'il est vrai que rien n'est aussi dur que la désapprobation de la part d'un ami, ce "repas" servi sur la "table" de la Connaissance promet cependant de porter le plus de fruits, car "ta rétribution est proportionnelle à ta peine". En effet, comme l'a dit quelqu'un: "L'arbre de la Connaissance boit l'eau de la source qu'est le fait d'être désapprouvé".

Non, qu'on me traîne dans la boue, au point de me faire disparaître,
A cause de Toi, ô Ami des impavides, des hors-la-loi[153]!

102 A tous ses amis et sympathisants qui par attachement à sa personne et suivant la tradition "Soyez bien-pensants à l'égard des musulmans!" (cf. 24:12) sont devenus "bien-pensants" à l'égard de cet humble, et à tous ceux en particulier qui se sont engagés à le suivre comme disciples, qui se sont attachés à la quête du Désiré[154] et ont orienté leur inclination vers l'agrément de l'Adoré, ont retiré leur tête de la chemise "passions" et mis le pied sur le chemin "agrément de Dieu", à tous ceux-là, cet humble recommande, en testament spirituel, de ne pas donner – après l'accomplissement des devoirs obligatoires et la science de ces devoirs – plus d'importance à une œuve intègre autre que la *retraite (khalwat)*[155]; car nos Maîtres, nos modèles, ont tous, jusqu'à Muḥammad l'Elu, suivi cette méthode et nous l'ont recommandée, parce que c'est la Retraite qui est la récapitulation de toutes les œuvres intègres que la Tradition nous rapporte et qu'annonce le Coran.

103 Qu'est-ce que la Retraite? C'est: ne pas médire; ne pas ouvrir les lèvres sauf pour la mémoration de Dieu; veiller à ce que la créature ne souffre pas à cause de vous; jeûner le jour et ne pas se coucher la nuit;

Injuste est ce destin qui nous a séparés de l'Ami,

Hélas, quels jours, et quel destin tyrannique!

99 En effet, puisque l'innovation collabore avec la nature, il est inévitable qu'elle se rapproche de l'âme pour lui mettre son bras sur la nuque sans rencontrer d'opposition, puisque "l'affinité fait se rejoindre les êtres"[150], et qu'ensuite elle se lance dans la lutte contre la Tradition. On rapporte que Ḥasan-i Baṣrî disait: "Pendant l'un de mes voyages je rencontrai une assemblée écoutant les paroles d'un prédicateur. Du haut de la chaire un homme prêchait. Trois paroles de tendance novatrice atteignirent mon oreille et s'enracinèrent dans mon intime. J'ai eu bien de la peine à en extirper deux, mais la troisième est restée en moi. Je crains qu'elle ne m'accompagne jusque dans la tombe[151]."

100 O mes frères en Religion, ô mes amis véritables! N'espérez de l'amitié au sens vrai de personne! Car c'est maintenant le jour et le temps qu'annonçait l'Elu lorsqu'il disait: "Bientôt viendra le temps sur ma communauté où de l'Occident à l'Orient deux amis en parfaite harmonie seront chose rarissime. Mais si l'un d'eux apparaît, il sera du rang d'un Prophète des fils d'Israël[152]."

101 Enfin, quand ma patience sera épuisée, je me lamenterai avec une extrême amertume sur les faux amis qui, en apparence, sont aussi près de cet humble affligé que ses propres vêtements, alors qu'en réalité ils se tiennent à mille parasangues de ce pauvre exilé: Hélas! Ces "creux" présomptueux qui prétendent à l'amour des gnostiques par contrefaçon, en ignorant que ce faux amour pour la communauté (des gnostiques) est la clef de la maison de la misère! Mais enfin, qu'est-ce qui vous prend, de vous engager (dans la Voie), et de poursuivre ce chemin, sans avoir accédé à la maîtrise

contraire, il est évident que ces sens cachés ne peuvent avoir été dévoilés que par des Maîtres de la Voie.

Aujourd'hui, les Maîtres sont introuvables; et s'il en est un seul dans le monde entier, celui-là même est sans valeur.

Hélas, mille fois hélas!,

Les oiseaux de ce verger ont quitté la foule; ils se sont envolés, devant le sombre ténébreux des "novateurs" *(mubtadi'ân)*, sous les Tabernacles de la Jalousie divine[149]. Hélas, hélas!

Transmettez notre message aux oiseaux du verger:
Que cet oiseau qui chante de la même voix que vous, est tombé dans une cage.

Mais il est évident que c'est arrivé selon son désir.

97 A ce propos, notre Maître et Seigneur, le Shaykh Majduddîn-i Baghdâdî - que Dieu sanctifie son Esprit très-cher, et que cet humble puisse lui offrir son modeste corps en sacrifice! - avait dit: "Bientôt, ce groupe (les soufis) sera rarissime dans le monde, comme la Pierre philosophale; et s'il s'en trouve un seul dans le monde entier, il mérite selon eux moins de considération que la poussière[149]!"

98 En effet, mon cher, ne faut-il pas déplorer une telle vie? Car c'est ainsi qu'est la vie des créatures. Hélas! Ces Maîtres qui veillaient jadis sur l'éducation des débutants en ont enlevé leur bouclier! Et même si parmi leurs successeurs, ce qui est bien rare, il s'en trouve un qui se tienne à l'écart, conformément à la tradition et fidèle à la règle de ses prédécesseurs, il rencontrera plus de mille adversaires. En revanche, si un novateur, que ce soit dans le passé ou dans le temps actuel, s'avance d'un seul pas dans l'innovation *(bid'at)*, mille adeptes et sympathisants se lèveront alors pour lui.

que ce fut avec bien de la peine que la réponse à cette question a pu être transmise de la dimension de l'Etat spirituel à la feuille, écrite en langage ordinaire; car c'était un contenu spirituel subtil que cet humble revêtit du moule de l'expression articulée. Mais le premier venu ne sera pas capable d'assimiler cette "histoire", et n'importe qui ne pourrait la lui expliquer; or, qui donc voudra croire cet enseignement sur la bonne foi de cet être insignifiant?

O fidèle d'Amour! Laisse un "Moins" comme moi t'enseigner le surcroît!

Après tout, la Rectitude s'apprend aussi d'un être tordu!

Seuls la comprendront les plongeurs des Océans des Sens cachés, qui sont descendus plusieurs fois dans les Océans de la Réalité Essentielle, et qui en ont retiré, de la profondeur de l'Océan des Sens cachés, ces joyaux minéraux,[147] et les ont exposés sur la plage de l'existence. Mais ceux qui ignorent ce sens caché ont beau regarder notre parole, ils n'en voient que la forme et se diront alors qu'elle est bien facile à comprendre. Leur cas est tel que le dit le poète:

La lutte pénible semble facile au cœur du spectateur!

Mais dès que l'on saura qu'une réponse à cette question a été demandée à des Maîtres spirituels réputés et célèbres, d'ici à Baghdâd jusque chez vous au Khurâsân, mais qu'aucune solution n'en a été donnée, alors on comprendra que (ce contenu spirituel) est parvenu d'une *"autre"* langue à cette langue-ci.

Il y a pour nous, au-delà de cette langue, une autre langue;
Au-delà d'Enfer et paradis, il y a pour nous un autre Lieu;
Notre capital est le vagabondage et le dénuement;
Latin de bréviaire et ascèse, sont d'un autre monde.[148]

96 Ce n'est pas par arrogance ou par désir que ceci a été dit; au

parviennent à la perfection et au terme final de la prophétie; et c'est cela aussi que désigne l'expression connue "l'Homme parfait" *(insân-i kâmil)*. Dieu lui-même les classe dans trois rangs: Il appelle un groupe d'entre eux "Prophète" *(nabî)*, un autre groupe "Prophètes envoyés" *(rusul)*, et il y a un troisième groupe qu'Il appelle "les Hommes à la décision résolue" *(ulu'l-'azm)*.[145a]

93 Quant aux deux autres attributs, l'un d'entre eux appartient au rang particulier à Muḥammad; et c'est (l'attribut désigné par le nom) "le Voulant" *(murîd)* qui n'échoit à nul autre que lui, même pas aux anges; et cet "Instant" *(waqt)* que Muḥammad a en commun avec Dieu, par son abandon complet à Dieu, nul autre ne le partage avec lui, comme il le dit lui-même: "Il y a pour moi un Instant avec Dieu où ne sauraient me contenir ni Ange rapproché ni Prophète envoyé"[146].

L'autre attribut est celui par lequel nul ne connaît le Seigneur sauf Lui-même; c'est celui (désigné par le nom) "le Préexistant" *(qadîm)*; car aucun être créaturel ne peut atteindre au tréfonds de sa Préexistence, ni connaître la plénitude de Sa Majesté et de Sa Beauté. O Toi qui portes les attributs de Puissance et de Majesté! Aucun être créaturel ne réalise la Gnose de la totalité des attributs de Ton Essence! "Gloire à Toi! nous ne Te connaissons pas d'une connaissance qui soit vraiment Connaissance de Toi!" et nul ne pénètre jusqu'au tréfonds du vrai Sens de l'abandon en serviteur fidèle à Toi, Seigneur adoré! "Gloire à Toi qui es tel que nous ne sommes pas à même d'être Tes vrais serviteurs[147]!"

94 C'était l'interprétation des Voiles de Lumière et de Ténèbres qui s'interposent sur la voie du serviteur cherchant Dieu. Du reste, Dieu seul sait ce qui est vrai.

95 Maintenant, après avoir loué Dieu pour nous avoir assisté: Sachez

est ce qui est la marque distinctive du terme initial d'un Prophète, à savoir (le nom) "le Parlant" *(mutakallim)*. La preuve en est que les huit[144] attributs de l'Essence royale sont contenus dans les quatre-vingt-dix-neuf noms, à l'exception des attributs (désignés par les noms) "le Pré-existant" *(qadîm)*, le Parlant" *(mutakallim)* et "le Voulant" *(murîd)*. parce que nul ne peut connaître le Seigneur par son attribut "Parole" (*takallum*: fait d'être parlant), à l'exception d'un Prophète; et que l'épiphanie de cet attribut divin soit le terme initial de la prophétie, est prouvé à son tour par le fait que lorsque Gabriel apparut pour la première fois à Muḥammad, il lui apporta la Parole en disant: "Récite au Nom de ton Seigneur!" (96: 1).

Il est certain que les Prophètes ont conscience de la manière dont Dieu leur parle, alors que tous les autres, que ce soient des génies ou des hommes, n'ont pas la possibilité d'accéder à cette sorte de Connaissance. S'il est vrai que certains d'entre les *Awliyâ'* affirment que Dieu leur a dit telle chose, ou qu'ils ont entendu de Dieu telle chose, ce n'est là qu'une image pour ce que l'on désigne comme "inspiration" *(ilhâm)*, qui touche leur cœur; et la différence est grande entre la Parole adressée et l'Inspiration. Toutefois, Dieu est omniscient[145].

92 Quant à la seconde station, c'est celle des Prophètes. Il y a là les trois derniers de ces six rangs dont on a déjà parlé; c'est ce que nous appelons le "Paradis suprême" *(Firdaws-i a'lâ)*. Le premier rang en est celui du commun des Prophètes, le second rang celui de l'élite des Prophètes, le troisième celui de l'élite de l'élite des Prophètes. La structure de leurs rangs est également fondée sur neuf cent deux attributs de l'Essence divine. Donc, chaque Prophète pouvant être qualifié par trois cents d'entre les attributs de l'Essence divine, se place dans l'un de leurs trois rangs; et quand ils peuvent être qualifiés par la totalité des attributs que nous avons énumérés, ils

et il ne lui faisait donc pas justice; non, la forme extérieure de cette sentence fit naître une réprobation dans l'intérieur de cet humble. Pendant quelque temps il se mit à la méditer, jusqu'à ce que soudain Dieu en dévoila le sens à son cœur. Alors il comprit qu'il n'y avait pas nécessairement contradiction entre ces sentences, parce que la forme habituelle de cette sentence concerne la marche dans la Voie mystique *(ṭarîqat)*, tandis que la forme prononcée par le Shaykh (Ḥammûya) concerne la marche en Religion pratique *(sharî'at)*. Car l'Elu avait achevé la perfection du terme final de la prophétie, lorsque ce verset descendit: "Aujourd'hui je vous ai parachevé votre Religion et accompli pour vous ma faveur" (5:5/3). Cette faveur fut la *sharî'at* muḥammadienne qui parvint, dans la perfection de la prophétie, à son terme final; et c'est pourquoi la perfection de la *sharî'at* coincida avec le terme final de la prophétie et que l'accomplissement parfait de la *sharî'at* est le terme initial de la *walâyat*. Certes, cette forme est juste, "le terme initial des *Awliyâ'* est le terme final des Prophètes"; car quiconque fait passer le Prophète en dernier doit supprimer le *Walî*[141] ! Mais cette autre forme, "Le terme final des *Awliyâ'* est le terme initial des Prophètes" concerne la marche dans la Voie mystique *(ṭarîqat)*; car aucun d'entre les *Awliyâ'* n'a le pouvoir de passer outre à cette limite; non, chaque fois que l'un d'entre eux veut aller plus loin, le Gabriel qui est son esprit s'exclame dans cette lamentation: "si je m'approchais d'un bout-de-doigt, je me brûlerais[142] !"

91 Mais pour quelle raison secrète l'Elu a-t-il totalisé en lui ces quatre-vingt-dix-neuf noms, mais non pas la centaine? Tout le monde connaît le *ḥadîth* transmis sur l'autorité d'Abû Hurayra: "Dieu a quatre-vingt-dix-neuf noms; cent moins un; (celui qui les sait par cœur entre à coup sûr au Paradis; étant Impair), Dieu aime le nombre impair"[143]. Mais Dieu a dévoilé à cet humble que ce seul (nom) qui manque pour compléter les cent,

opérationnels" *(ṣifât-i fi'l)*, tandis que nous les avons appelés tous "attributs de l'Essence" *(ṣifât-i dhât)*. Mais cela ne signifie nullement – à Dieu ne plaise! – que nous rejetions leur thèse, et cela veut encore moins dire que l'opinion de cet humble sur ce qu'ils ont dit soit différente! Non, nous l'avons fait pour cette raison: puisque l'Essence de Dieu est prééternelle *(azalî)*, ces attributs sont prééternellement attributs de son Essence; car si ces attributs n'étaient pas prééternellement attributs de son Essence, Dieu aurait alors nécessairement des attributs de déficience dans la prééternité; or, il a par définition les attributs de perfection et il transcende les attributs de déficience. Qu'on veuille bien accepter cette excuse, par générosité[136]!

Revenons à notre sujet: quand un *Walî* est orné de tous ces attributs, il arrive au terme initial de la prophétie et à la perfection, qui est le terme final de la *Walâyat*, ce qui est la station de la plus haute élite.

C'est le trône qui est en vérité ton siège; n'as-tu pas honte
De venir t'établir à demeure dans la banlieue de la poussière[137]?

Et de là, il n'y a de passage pour aucun des *Awliyâ'*; et la sentence "le terme final des *Awliyâ'* est le terme initial des Prophètes" désigne ce point-là.

90 Chose curieuse! Une fois, cet humble séjournait dans le district de Juwayn, dans un village appelé Nashkard[138]. On était tout un groupe de derviches, dont chacun disait quelque chose. Soudain, la discussion tourna autour de la sentence: "Le terme final des *Awliyâ'* est le terme initial des Prophètes". Un grand derviche[139] rapporta alors que le Shaykh Sa'duddîn-i Ḥammûya[140] l'avait prononcée inversement: "Le terme initial des *Awliyâ'* est le terme final des Prophètes". Comme c'était la première fois que cette sentence parvenait à l'ouïe de cet humble, son impression immédiate lui fit sentir une contradiction apparente entre cette sentence et celle des autres,

Tant que tu n'auras pas lutté et souffert cinquante ans,

On ne te montrera pas le chemin conduisant du langage (ordinaire) à l'Etat (spirituel)[131].

Dans cette même station se trouvent de plus les voiles de la Jalousie de la Puissance divine, auxquels on a déjà fait allusion. Avant d'arriver à cette station, c'est le serviteur qui est le cherchant, et c'est le Seigneur qui est le cherché. Après cela, à cause du reflet des rayons de Sa Lumière, cette situation est invertie: c'est alors Lui qui est le cherchant, et c'est le serviteur qui est le cherché. Le Shaykh Abu'l-Ḥasan-i Kharaqânî dit à ce sujet: "Il y a deux chemins de Dieu: l'un menant du serviteur à Dieu, l'autre de Dieu au serviteur. Seulement, le chemin qui mène du serviteur à Dieu est errance sur errance, tandis que le chemin qui mène de Dieu au serviteur est tout entier Bonne Direction"[132]. Miracle! Le serviteur fait de poussière, qu'a-t-il à faire avec la pureté de Dieu? "Quel rapport entre la poussière et le Seigneur des Seigneurs[133]?"

Sur le pinacle de Sa grandeur se trouvent des oiseaux

Qui chassent les Anges, attrapent les Prophètes et prennent Dieu[134].

89 Enfin, dans la station dont nous parlons se trouvent aussi trois d'entre les six rangs auxquels allusion a été faite également. Le premier rang est celui du commun des *Awliyâ'*, le deuxième rang celui de l'élite des *Awliyâ'*, et le troisième rang celui de l'élite de l'élite des *Awliyâ'*. La structure de ces rangs est fondée sur les quatre-vingt-dix-neuf attributs de l'Essence divine, par lesquels le Seigneur a décrit ses purs attributs dans le glorieux Coran. Donc, à chaque groupe de trente-trois attributs de l'Essence divine dont un *Walî* est "décoré" *(mutaḥallî)*[135], correspond un de leurs trois rangs.

Qu'on veuille bien excuser cet humble de l'indiscipline qu'il montre ici. Les savants antérieurs ont appelé certains de ces attributs "attributs

(Il n'en pourra sortir), à moins que la brise des "ravissements en extase", venant de la Présence divine, n'apporte, grâce à la sollicitude du Seigneur, ce son qui à l'oreille du cheminant, rappelle vers Sa Présence le faucon royal "Esprit", par le sifflement "retourne ô âme pacifiée, retourne vers ton Seigneur, agréante et agréée"! (89:27-28). Ce qui veut dire: ô âme agréante et agréée, sors de ton ipséité et retourne à Ma Présence, car Moi je suis ton Seigneur! – "Entre parmi Mes serviteurs, entre dans mon Jardin"! (89:29-30). C'est-à-dire: entre alors dans le groupe de Mes serviteurs; puis, mets ton pied dans Mon Paradis, et prends avec grâce ton envol en Ma Présence! Lorsque ce son parvient à l'ouïe de l'oiseau Esprit, celui-ci retourne au Roi, comme le faucon royal.

Quand l'Esprit entend du Roi le sifflement "Retourne",
Il retourne, tel un faucon royal, sur la main du Roi[127].

88 Ce qui précède veut désigner ce qu'est "l'épiphanie des Attributs de l'Essemce divine"; c'est là aussi le terme initial de la *walâyat,* et c'est le "Chemin *en* Dieu" *(ṭarîq fî Allâh).* Ici le secret de la parole prononcée par l'Elu, "Mourez avant de mourir!"[128] est réalisé véritablement et compris. Celui qui cherche à trouver le secret de ce *ḥadîth,* doit d'abord mettre le pied sur le tapis de la *sharî'at*[129] et s'attacher avec pleine confiance au pan de la robe des Maîtres de la *ṭarîqat,* pour pouvoir parvenir à l'ultime secret de cette Cause et contempler, grâce à leurs allusions cachées et enseignements symboliques, ce joyau spirituel dans la profondeur de l'Océan *Ḥaqîqat*[130]; car la difficulté de ce problème ne se résout pas par une réponse positive.

Les difficultés de la Voie ne sont pas résolues par question et réponse;
Elles ne le sont pas non plus par l'étalage d'une grande suite et de fortunes.

les degrés de montée et les détroits, selon ce que lui inspire l'instant (*waqt*) Nous voici ramenés au verset: "Dis, la Vérité est apparue, le Mensonge s'est évanoui. Certes, le Mensonge est voué à la disparition" (17: 83). C'est ici la cinquième des demeures de la *Ṭarîqat*, et le huitième des degrés de montée du Paradis. Là, le cheminant peut se reposer; et toutes ces différentes "idées se présentant à l'esprit" qui contrarient l'accomplissement de la Voie, seront totalement écartées de lui; seules les idées d'inspiration divine resteront avec lui.

L'agitation, les troubles, tu ne les vois plus dans la ville,
Lorsque la bannière du Roi y apparaît[125].

87 Puis, c'est le "pied de la dimension du Non-lieu", déjà mentionné, qui entre en action, à travers un "ravissement divin en extase". Mais avant qu'il soit doué de ce pied, même si l'âme du cheminant est parvenue à l'état de "quiétude", (*maqâm-i muṭma'innagî*), son pied reste pourtant, tel un compas, fixé au centre de son propre être, et il a beau faire des efforts, son pied n'en peut pas sortir. A ce moment, il arrive au cheminant sincère, qu'avec un froid soupir et la joue pâle, cette exclamation s'évade de sa poitrine pleine de douleur:

Je suis bien connu dans Ton quartier, mais exclu de la vision de Ta Face,
Je suis tel le loup, à la bouche souillée de sang, qui n'a pas déchiré Joseph.
Pour Te chercher, j'ai fait beaucoup d'efforts inutiles,
Tel l'enfant courant derrière le moineau qui s'envole.
A quoi ressemble Ta tendresse? A la pavane du paon!
Ta coquetterie ressemble au regard de la gazelle qui s'enfuit!
Si je mets le pied en dehors de la banlieue de Shîrâz,
Il n'y a plus de chemin: autour de moi le cercle est fermé[126].

ʿUlayyân-i Nasawî[121] dit: "Tant que le serviteur ne devient pas Dieu, il est impuissant à mémorer Dieu". Cette parole parfaite, bien qu'elle regarde par la fenêtre de l'incroyance, eu égard à la seule face extérieure, est ancrée pourtant dans la Connaissance de la Magnificence et de la Majesté de la Souveraineté divines, car: comme il est absolument impossible que le serviteur devienne Dieu, il est impossible de mémorer Dieu de manière adéquate.

Tout cela donc a été dit à propos de l'annihilation quant aux attributs. En revanche, l'annihilation quant à l'essence, c'est ce qui tient à l'état de certains Maîtres, dont l'un disait: "Il n'y a dans l'être que Dieu"[122], ce qui veut dire: "L'être n'appartient qu'à Dieu". Et notre Shaykh Majdoddîn (-i Baghdâdî) dit en ce sens: "La Vision de l'Etre apparaît tellement présente, la théophanie en ce qui est *autre*, qu'elle devient illusion de la réalité de cet *autre* être". C'est-à-dire: (le mystique) contemple en soi-même l'Etre divin, et, ce faisant, il s'imagine que ce (qu'il visualise) est identique avec l'Etre divin, alors qu'en réalité ce (qu'il voit) est (en soi) un *autre* être, n'est qu'un signifiant dont le signifié est l'Etre Vrai[123]. Et c'est également en ce sens qu'un autre maître disait: "Il n'y a dans (ma) tunique que Dieu"[124], ce qui veut dire: l'Etre divin avait tellement occupé son être à lui, qu'il ne voyait plus sa propre essence.

86 Dans cet ordre d'idées on a de nombreux exemples; cependant, ce n'est pas là notre propos. Pour nous, il ne s'agit que de ceci: comme le désert de la parole de l'Aimé est illimité, le pauvre amant prend le premier chemin qui s'offre à lui pour parvenir à un lieu où il heurtera sa tête, la douleur, contre le mur, le But recherché; alors il comprend que ce n'est pas la solution décisive du problème. Il renonce à continuer cette marche pour enfin trouver la vraie solution: il peut s'expliquer les demeures et étapes,

Toute mon ambition est d'être poussière dans Ton quartier,
Pour que tous ceux qui viendront chez Toi passent sur moi!
Si Tu remarques en moi quelque chose qui contredise cette ambition, alors pardonne-moi,
C'est que je serai devenu fou du désir de voir Ta Face!

C'est-à-dire: il est possible que le contraire de cette (humilité) arrive également, car "la folie ne connaît pas de limites"[115]; ce fut par exemple le cas chez Shiblî[116] qui se jetait tantôt dans l'eau, tantôt dans le feu, et tantôt de haut en bas, la tête la première, en disant: "A quoi tient-il que je ne sois pas digne d'être Son serviteur, et que mon obéissance ne puisse pas être à la hauteur de Sa Présence? Mieux vaudrait donc que je ne vive pas[117]!" D'autre part il arrivait qu'on l'entende dire: "Si Abû Yazîd vivait encore, il se convertirait sous la main de nos jouvençaux[118]!" – Qu'en est-il de ces deux phrases? La première est l'expression de l'annihilation pure de l'être, la seconde est l'expression de la mer de l'être.

85 Maintenant, sache qu'il y a deux sortes d'annihilation: l'une est l'annihilation quant aux attributs *(nîstî-i dar ṣifât)*, l'autre l'annihilation quant à l'essence *(nîstî-i dar dhât)*. L'annihilation quant aux atributs était le cas, par exemple, de Dhu'n-Nûn-i Miṣrî, lorsqu'il disait: "Je regarde plusieurs fois par jour dans le miroir, de peur que mon visage ne soit devenu noir à cause de ma honte"[119]. Qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire qu'il constatait que pour être capable de rendre à Dieu la louange de la manière dont Dieu se loue et se glorifie Lui-même, ses propres qualifications à lui, Dhu'n-Nûn, n'étaient ni satisfaisantes ni louables. (Comme dit le Prophète): "Je suis impuissant à T'offrir une louange; Tu es tel que Tu T'es loué Toi-même"[120] Et c'est dans ce même sens également que le Shaykh Aḥmad

il a au moins la consolation que Ton Aimé disait "Celui qui aime rencontrer Dieu, Dieu aime le rencontrer"[111].

82 Mais cet état d'abandon et de déficience n'atteint que ceux qui ont dépassé l'attribut de la condition humaine et qui demeurent en attendant les lumières de la spiritualité. Et là, si le cheminant y demeure et abonde en exercices et luttes, il ne connaîtra que stupéfaction *(taḥayyur)* et soupirs. C'est alors que le perroquet "langue" du cheminant émettra, dans la cage "bouche", ces sons:

Là où tu es, on ne peut marcher (tout en gardant) pied et tête;
Et si tu deviens oiseau, tu ne peux voler avec ailes et plumes.
Sors de la raison, si tu as une Ame!
Car ce chemin, on ne peut le faire au moyen de la raison bornée.

Car ici, il met encore le pied dans son propre être, alors que notre chemin va vers l'annihilation de l'être *(nîstî)*.

83 Il ne peut être mis en doute que l'être du serviteur est autre que l'être de Dieu; et puiqu'il est autre que Dieu, il y a nécessairement de la dualité. or, la dualité n'a pas d'accès à Son Unitude. C'est ainsi que l'a dit Najmuddîn-i Râzî[112]:

La Puissance divine, terme de l'Union, me dit: ô Najm,
Je n'entrerai pas tant que tu ne sortiras pas[113]!

Mais cet humble le dit à l'envers, en accord avec la parole de Dieu, et de façon suivante: Tant que les Lumières de l'Etre-Majesté, terme de l'Union, n'entrent pas, tel un hôte, à l'intérieur du serviteur en y jetant leurs rayons, ce dernier ne pourra sortir de l'écorce de son propre être. "Dis: la Vérité est apparue, le Mensonge s'est évanoui. Certes, le Mensonge est voué à la disparition!"(17:83)[114].

84 Et le Maître de cet humble a dit:

80 Cependant, cela ne concerne nullement ce que les Maîtres ont voulu dire par la sentence: "Le réprouvé en *ṭarîqat* ne peut jamais parvenir au terme secret de sa cause, même pas avec l'aide de tous les êtres créés"[109]. Non, au contraire, cette sentence est fondée sur le fait que les "ouvertures tenant au Mystère" qui font irruption au cœur du volontaire lui parviennent de son cœur, qu'elles y parviennent par voie du cœur du *Walî*, qu'elles parviennent au cœur du *Walî* par le cœur du Prophète, et que le Prophète les acquiert directement de la Présence seigneuriale. Quand la confiance fidèle du volontaire envers son maître se corrompt, ces portes se ferment devant lui, et même s'il utilise les forces de tous les êtres créés, la chance d'une "ouverture tenant au Mystère" sera manquée par lui. C'est dans ce sens également que certains ont dit, en employant cette image: L'œuf "être humain" ressemble à l'œuf d'un oiseau. Si celui-ci a été couvé pendant quelques jours sous les plumes et les ailes de l'oiseau, mais sans avoir été couvé jusqu'à l'achèvement, il ne sera plus dans l'état d'être un œuf, mais sans avoir atteint l'état d'être un oiseau, et il est alors absolument impossible de le ramener à l'état intègre[110].

81 Dieu! Protège tout homme de ces défauts et erreurs, et n'impose pas cette épreuve à l'âme de ces dénués! Car tes Amis aiment à T'aimer; mais Toi, si Tu ne les aimes par, soit! car Ta Beauté est en elle-même la parfaite Bonté!

Si Tu abandonnes au chagrin mon cœur blessé, soit!
Et si Tu imposes des épreuves à mon âme, soit!
Une seule chose T'est impossible; de dire "ne M'aime pas"!
Mais si Toi Tu ne m'aimes pas, soit!

O Dieu! Ce n'est que par faiblesse que ces paroles sont adressées à Ta présence sublime; si cet humble n'est pas digne de cet honneur (Ton amour),

de la marche dans la Nature–Condition humaine, et que tout ce qui tient au moyen des actions ne le concerne plus, que les Voiles des ténèbres disparaissent totalement et que, dans cette station, les rayons de la Lumière du *dhikr* pénètrent l'intime de ce cheminant; même si à chaque instant les "théophanies spirituelles"[107] commencent à irradier les sphères du cœur humain, de sorte que ce cheminant s'imagine être parvenu à l'état parfait et au terme final – que Dieu nous préserve de la disette après l'abondance!–, si à ce moment–là, le vent oblique se lève du côté des passions en agitant en vagues la mer de l'être du cheminant, et que le monstre Fatalité dévore la quête du pauvre chercheur en son gosier, afin que l'esprit qui a été envoyé à la terre du corps humain comme Noé, coule avec son arche, dans le déluge de Kan'ân, l'âme inférieure[108], et que par suite le cheminant devienne victime de l'illusion de son propre être et retire son pied du combat spirituel et de la résistance à l'âme – que Dieu nous en préserve! – alors il risque de retomber de la hauteur de la spiritualité à la bassesse de la condition humaine et de devenir un rebuté et expulsé hors de Sa Présence. A ce moment–là, lorsque l'épine "séparation" s'attache lourdement au rossignol "espoir" du cheminant qui cherche la rose "union", le pauvre cheminant saura que sa tête est encore hors de la robe "béatitude"; il mettra immédiatement le pied "gémissement" sur le tapis "chagrin" et la main "blâme" dans la manche "repentir"; il fera couler sans cesse les larmes de ses yeux sur sa poitrine, en gaspillant les perles brillantes de la mer qui est son œil, et dira, en se lamentant misérablement:

> D'abord la Voie du chagrin que Tu causes paraissait facile au cœur;
> Il disait: je parviendrai vite à la maison de l'Union avec Toi!
> A peine marché quelques pas, il s'aperçut que le chemin n'était autre que la mer.
> Lorsqu'il avança un peu plus loin les vagues le ravirent.

le pied de l'Esprit, de même il faut avoir un pied de la dimension du Non-lieu pour parvenir à la Présence seigneuriale; et ce n'est qu'ainsi, au moyen de ce pied, que l'attiré-volant pourra accéder à ces ultimes réalités:

Les héros de son Chemin sont vivants d'une autre vie;
Les oiseaux de Son Air proviennent d'un autre nid.
Ne les regarde pas avec tes yeux communs! Car eux,
En dehors des deux existences d'ici et de là, ils sont d'un Autre Monde![105]

78 Les paroles du Shaykh Abû l-Ḥasan-i Kharaqânî nous font comprendre que l'on peut dire en effet que la station "hauteur de la spiritualité" est encore accessible à un pied immanent à la dimension des lieux. Il disait: "J'ai haussé un pied des lieux les plus bas aux lieux les plus élevés. Alors Dieu suggéra à mon cœur: ô Abûl-Ḥasan, où peux-tu parvenir avec ce pied-là? Je levai alors ma face vers Dieu et dis: ô Dieu, qu'il est long, ce voyage en nous! et qu'il est court, ce voyage en nous"[106]!

O Toi, que le chemin qui mène à Toi est long!
Ce chemin n'a ni début ni fin!
Ce long chemin, rien ne le raccourcit
Pour les Amants, sinon une annihilation.

Oui, mon cher, comprends que dans cette parole il y a plus de cent-mille secrets! Ne vois-tu pas que le pied du Shaykh qui l'avait dite était bien sur le sol de Kharaqân! Où alors, de quel plan inférieur l'avait-il haussé, et comment l'avait-il porté sur les hauteurs? L'enseignement caché en est ceci: Lorsqu' il se fut élevé de la bassesse de l'âme impérative à la hauteur de la spiritualité, il s'imagina être parvenu quelque part, alors qu'il ne l'était pas. Il était alors inévitable que cette inspiration fût insufflée dans son cœur.

79 Même si l'homme aboutit ici à l'achèvement du cheminement et

que d'une manière pareille dont chaque vice est le contraire d'une vertu, chaque degré de descente est l'obstacle particulier à un degré de montée. Donc, pour chaque niveau de la Terre–Condition humaine, c'est-à-dire pour chaque vice dont il se sera purifié, le voyageur-cheminant sera délivré d'un des degrés de descente de l'Enfer ténébreux, gagnera un des niveaux du Ciel spirituel, parviendra à une sphère (plus proche du centre) d'entre les sphères du cœur; et suivant la sphère atteinte, il pourra passer dans l'état suivant d'entre les états de "fruit bon et sain" – que Dieu nous accorde la "Nourriture" ainsi qu'à tous les chercheurs! –, et à chaque état dépassé il progressera d'un degré de montée du paradis spirituel, et chaque degré du paradis spirituel dépassé lui permettra d'atteindre un d'entre les degrés de montée du paradis éternel. Bref, lorsqu'il se sera écarté des sept degrés de descente de l'enfer de l'âme, il parviendra aux sept degrés de montée du paradis spirituel, et lorsqu'il y sera parvenu, il aura achevé son ascension dans sept degrés de montée du Paradis éternel.

77 C'est là la manière de progresser du "voyageur-cheminant" *(sâlik-i sâyir)*, et non pas celle de l' "attiré-volant" *(majdhûb-i ṭâyir)*. Nous appelons cet aboutissement-là "le terme final de la condition humaine" *(nihâyat-i basharîyat)* et "la hauteur de la spiritualité" *('ulw-i rûḥânîyat)*. Cette station, bien qu'elle soit du domaine de la hauteur spirituelle, prend néanmoins encore pied dans l'être humain *(wujûd-i insânî)*; et ces deux stations[104] ont toujours un lieu, situé dans la dimension des lieux. Il est donc impossible que le voyageur, tant que son pied se trouve dans cette dimension locale, avance dans la dimension du Non-lieu, parce que le pied appartenant à la dimension du Non-lieu est un *autre* pied. Si ce pied-là ne lui est pas donné, il ne pourra jamais accéder à cette station-là. De même qu'il est déjà impossible d'accéder à la station de la (hauteur de la) spiritualité sans avoir

Tout cela veut dire que le vrai chercheur se détourne de ce qui est autre que son But, se sépare trois fois, comme pour un divorce, du coin de tente de ce monde-ci et du monde de la rétribution, et qu'il ne lâche jamais le pan de la robe de son Adoré, même si mille fois l'oreille de sa surconscience est touchée par cette invitation "Retourne (sur terre), ô réprouvé!"

O cœur, si tu es amant d'Amour, sépare-toi de ce qui est hors de toi !

Ne te soucie de rien, comme les hommes au sens vrai! Attache-toi à l'Amour!

Curieuse chose! Quand tu désires trouver Cette Présence,

Mets le pied hors de ce monde-ci, et libère-toi également de l'autre!

76 Mais revenons à notre sujet! Tant que le cheminant n'aura pas dépassé les détroits de l'enfer de l'âme, il ne parviendra pas aux degrés de montée du paradis spirituel; et tant qu'il ne sera pas parvenu aux degrés de montée du paradis spirituel, il ne sera pas délivré des degrés de descente de l'Enfer ténébreux et ne parviendra pas aux degrés de montée du Paradis éternel; et son nom ne sera pas inscrit dans la liste de ceux qui prennent rang parmi les (vrais) serviteurs, il n'accédera pas au privilège d'être appelé ainsi, dans l'allocution divine: "O *Mes* serviteurs, nulle peur ne vous atteindra en ce Jour! vous ne vous attristerez pas!" (53:68)[103]. En revanche, s'il met le pied entièrement en dehors des détroits de l'enfer de l'âme, il parviendra aux degrés de montée du paradis spirituel et trouvera sa délivrance des sept degrés de descente de l'Enfer ténébreux; on le laissera alors passer par sept d'entre les degrés de montée du Paradis éternel, selon cet ordre des choses qui a déjà été exposé lorsque nous avions expliqué les niveaux de la Terre-Condition humaine et du Ciel-Spiritualité; c'est qu'on a homologué à chacun de ces niveaux de la Terre humaine et du Ciel spirituel un vice et une vertu respectivement. En outre, on a fait entrevoir

son cœur, car il se rendait compte de la gravité de ce verset, et redoutait que l'esprit ne quittât son corps.

Oui, mon cher, si tu es un homme au sens vrai, reconnais qu'il y a bien là sujet de crainte! Car il se manifeste dans ce verset un sens spirituel, et il y parvient au cœur un enseignement caché de la part de la Présence divine, sens et enseignement tels qu'il faut craindre que même de fortes natures n'en périssent. Les Spirituels, percevant le sens réel de ce verset, arrivent à comprendre ce que veut dire "œuvre intègre": Dieu dit: "Que celui qui espère rencontrer son Seigneur fasse œuvre intègre". L'œuvre intègre ne saurait contenir d'œuvre corrompue. Or, le fait de se rendre présent, tout en accomplissant le service divin, autre chose que Dieu, comme le fait l'hypocrite *(muta'abbid)*, est bien œuvre corrompue à l'égard de Dieu. Assurément, c'est dans ce même verset que le Seigneur fait savoir à ses serviteurs ce qu'est l'œuvre intègre: "et qu'il ne partage pas le service de son Seigneur en y associant un autre", ce qui veut dire: fais œuvre intègre, agis de façon à ne pas laisser s'introduire, dans le service de ton Seigneur, de l'idolâtrie. De plus, il fait savoir ce qu'est cette idolâtrie; c'est lorsqu'il dit: "de son Seigneur en y associant *Un* autre"; c'est-à-dire: ton Seigneur est unique[101]; quand tu le mémores, mémore un seul, pas plus, car mémorer l'Un tout en laissant subsister de la dualité, c'est cela l'idolâtrie.

Tu as un seul cœur, un seul Ami, c'est tout.
Si tu en as deux, tu n'auras plus d'ami du tout.

Et ne vois-tu pas comment l'Elu nous communique ce sens en disant: "L'idolâtrie est plus cachée qu'une fourmi sur le Rocher dans la nuit des ténèbres"[102]!

Prends garde! Comment veux-tu poursuivre le chemin?
Là, on n'achètera ni brides ni sangles!

74 C'est en ce sens que notre Maître Majduddîn[98] dit ces vers:

Celui qui est libéré de la servitude,

N'est pas chagriné par le chagrin, ni joyeux par la joie.

Si c'est de la Présence divine, le théâtre du cœur,

Que tu es retombé, tu es retombé à toutes les servitudes[99].

Cela veut dire: Tant que le serviteur observe autre chose que Dieu et que son attention est tournée vers un autre lieu, il est voilé, et sa servitude est partagée entre ses passions et Dieu, parce que son attention est tirée tantôt ici, tantôt là. Dans ces conditions, le cœur mémorant Dieu ne fait donc pas la distinction entre Dieu et non-Dieu, car ce mémorant se rend présent à la fois le Seigneur et ce qui n'est pas Lui. Par conséquent sa mémoration est partagée entre Dieu et non-Dieu, et son cœur n'est assurément qu'un cœur métaphorique et non authentique; car le vrai cœur ne peut être occupé que par la mémoration de Dieu, comme Dieu le dit: "Par la mémoration de Dieu les cœurs ne sont-ils pas pacifiés?" (13:28).

Il est un cœur qui est le théâtre du Regard divin.

Qu'appelles-tu "cœur" ce qui est la maison des démons?

Dans le vrai cœur, même lorsqu'il est affligé,

Tu ne trouves que Dieu[100].

75 C'est pourquoi certains Maîtres ont dit: "Celui qui dit *Nullus Deus nisi Deus* alors qu'il continue à exister en son égoïté, est un idolâtre". Une fois cet humble récitait, pendant la prière du soir, ce verset: "Dis: je suis seulement un être humain comme vous. Il m'est révélé que votre divinité est une divinité unique" (18:110). Quand sa récitation parvint à ce passage: "Que celui qui espère rencontrer son Seigneur fasse œuvre intègre, et ne partage pas le service de son Seigneur en y associant un autre" (*ibid.*), cet humble éprouva une terreur, et une vénération craintive s'empara de

(opaque) de la maison. Quand ce Voile disparaît, son être-de-feu devient non-lumière par l'Etre-de-Lumière du Soleil.

Ainsi donc, la Lumière du Soleil de la Présence Seigneuriale a pénétré les sept niveaux de la Terre - Condition humaine et du Ciel-Spiritualité -"Dieu est la Lumière des Cieux et des Terres" (24:35); elle a même pénétré les dix-huit mille Mondes[96]. Mais voilés par leur propre être, les humains (ne la voient pas). C'est seulement lorsqu'ils sortent de leur propre ipséité (qu'ils voient que) tout *est* Lui et que tout *autre* "être" *n'est pas.*

Dans la voie de l'Amour, il faut un cœur,

Qui transcende son vêtement "COEUR".

73 Revenons aux niveaux du Ciel-Spiritualité et à ceux de la Terre-Condition humaine, dont nous avons déjà expliqué qu'ils sont du domaine des quatre âmes: âme impérative, âme-conscience, âme inspirée et âme pacifiée. Or, chacune de ces quatre âmes est, à elle seule, la scène de quatre "idées se présentant à l'esprit" *(khâṭir)*: l'idée suggérée par l'âme, l'idée suggérée par Satan, l'idée suggérée par le cœur et l'idée suggérée par l'Ange; cela à l'exception de l'âme inspirée, où ne se présentent que deux de ces idées: angélique et satanique. Il arrive quelques fois que ces deux idées se présentent d'une telle manière que l'on pourrait les confondre: lorsque l'idée angélique se présente sous forme d'idée suggérée par le cœur, et l'idée satanique sous forme d'idée suggérée par l'âme. Mais ce déguisement se laisse démasquer immédiatement[97]. De plus, de chacune de ces idées qui restent dans l'esprit, naissent des milliers d'autres idées. Or, toutes ces idées, premières et secondes, sont incompatibles avec la voie mystique; tant qu'elles ne seront pas toutes expulsées, le serviteur ne sera pas libéré; et tant que le serviteur ne se libère pas, il n'est pas serviteur au sens vrai.

71 Mais ici encore, tant que ces deux feux, la Mémoration et l'Amour, sous l'emprise de leur prope être-de-lumière ne feront que se regarder eux-mêmes, ils ne pourront nullement accéder de leur être-de-lumière à la Lumière de l'Aimé et du Mémoré, car ils croiront être eux-mêmes le but[94].

Il n'a pas bu du vin, il n'est pas allé dans les tavernes;
Il a seulement lu la lettre de vente d'un vin, et le voilà fait mat[95]!

Et cet amant, pèlerin non expérimenté, qui à cause de son propre orgueil a oublié son indigence par rapport à l'Un et se trouve pris dans une sorte de fausse non-indigence, risque alors de se voir adresser ce vers, venant de la présence divine:

O belle idole! Tu ne te languis pas de nous,
Tu ne nous prêtes pas attention à cause de ton orgueil!

La raison de cet échec est sa captivité dans l'espace limité de la maison Cœur, et son ignorance de l'ampleur du Soleil Seigneurial. Or il faut ici encore que le cœur se dépouille de son vêtement "COEUR", afin que la lumière de la mémoration du mémorant ainsi que la lumière de l'amour de l'amant puissent se libérer d'elles-mêmes en se séparant de leur propre être, et s'oublier elles-mêmes dans l'union avec la Lumière du Mémoré, la Lumière de l'Aimé.

72 Une image semblable illustre encore ce qui précède: A l'heure matinale, une lampe est posée dans une maison sombre. Tant que l'être (opaque) de la maison est encore en vigueur, la lampe se regarde elle-même, dans l'espace limité de cette maison sombre, et observe attentivement sa propre lumière; mais elle ignore le Soleil matinal. Quand maintenant l'être de la maison disparaît, la lampe a beau regarder, elle ne trouve plus, dans les rayons de la Lumière du Soleil, sa propre lumière. C'est alors qu'elle comprend que sa propre lumière n'était lumineuse qu'à cause du Voile

au-dessus de sa force, veut entraîner cet "étranger" qui n'a qu'une vague connaissance, à se lancer là où il n'est qu' un débutant, et cet insensé dépourvu de "capital spirituel" se jette lui-même sur la place de la perdition et fait entendre - selon le dicton "le soufi est le fils de l'instant"[93] - des paroles suivant l'instant! Je prends mon refuge auprès de Toi, mon Dieu, daigne accorder un Regard à ce trouble, afin que l'esprit de la parole traitant de la vérité essentielle de l'Islam ne tombe pas dans le moule des mots exprimant de l'incroyance! C'est la parole traitant de l'Amant et de l'Aimé, du Mémorant et du Mémoré, du passage de la séparation à l'union.

70 Sache donc qu'il existe un Feu appartenant à l'Amour, feu connu chez les Maîtres de la Voie sous le nom de "Feu de l'Amour"; et qu'il y a de même un Feu appartenant à la Mémoration, que l'on appelle "Feu de la Mémoration". Ces deux Feux ont chacun une Lumière différente, que le cheminant est à même de distinguer. De plus, sache que le lieu de ces deux Feux ne peut être autre que le cœur. Mais l'explication ne pourra en être donnée qu'à l'aide d'images, puisque "les paraboles sont les lanternes des paroles"; c'est par elles que les mots deviennent clairs. Ces images sont fondées sur ceci: "Amour" est un nom, dont il faut absolument chercher le dénommé, et le dénommé est différent du nom. Ayant établi cette proposition, on peut concevoir le nom "Amour" comme étant une niche, dans laquelle est posée une lanterne; et il en va de même pour la mémoration. Conçois maintenant ces deux niches, (les noms) "Amour" et "Mémoration", comme situées dans la maison "Cœur". Tant que ces deux lanternes sont captives dans le creux de leur niche, la maison Cœur est exclue des rayons de leur lumière. Mais une fois l'être des niches disparu, et celui des lanternes introduit en pleine fonction, la maison cœur est alors, certes, illuminée par les rayons de leur lumière.

car “un seul ravissement d'entre les ravissements divins en extase contrebalance l'agir de tous les êtres créés”[91].

Mais la preuve de ce que nous venons de dire, que chaque fois que l'Intellect s'accroît, l'Amour s'accroît, et que chaque fois que l'Amour s'accroît, l'Amant est plus proche de l'Aimé, cette preuve est la suivante: l'Elu fut le plus intelligent des êtres créés; et comme il en fut le plus intelligent, il fut le plus amant de tous les êtres existants; et comme il en fut le plus amant, il fut le plus élu, le plus rapproché et le plus aimé d'entre toutes les créatures, que Dieu le bénisse et lui accorde le Salut!

68 Oui, mon cher, plus l'Amour s'accroît chez le cheminant, plus la douleur que comporte sa Quête de cette Présence s'accroît; et plus cette douleur s'accroît, plus le remède de sa douleur est rendu parfait, dans l'Objet même de la Quête, et plus il s'approche de la Gnose parfaite. Mais l'amour d'un amant non éprouvé est imparfait; et comme son amour est imparfait, la quête de son aimé n'est par persévérante; et tant que sa quête de l'aimé n'est pas persévérante, l'aboutissement, de la séparation à l'union, ne se produira pas pour lui; car une quête persévérante et sans agitation est meilleure qu'une quête précipitée mais sans persévérence, comme le dit le Prophète: “La meilleure des actions, encore qu'elle soit modique, est la plus persévérante”[92]. Et c'est dans ce même sens qu'un poète dit:

L'amour sans douleur est imparfait,
Car c'est le sel qui donne de la saveur à la marmite.
Ce sel, c'est la douleur du cœur;
L'amour sans douleur du cœur est “défendu”.

69 Mais là même, il y a encore ceci: Tant que l'amour ne sera pas dépouillé de son vêtement “AMOUR”, et la mémoration de Dieu de son vêtement “ALLAH”, le cœur ne participera pas aux rayons de leurs deux lumières. Situation curieuse! Cette parole, dont le commentaire serait

vizir Intellect progresse dans la mise à l'exécution et dans l'administration des affaires du pays du Mystère; et plus ce progrès est effectué grâce au vizir Intellect, plus les traces de leur souveraineté se font voir avec intensité dans le pays du Mystère. De même, plus cette apparition des traces de leur souveraineté dans le pays du Mystère s'intensifie, plus, par l'irradiation de la Lumière tenant au Mystère, l'Amour divin *('ishq-i ân Ḥaḍrat)* affirme sa force irrésistible sur l'homme – ceci à travers son obéissance à la *sharî'at* de Muḥammad et l'Imitation de sa vie exemplaire, que les bénédictions de Dieu et son Salut soient sur lui. Ensuite, plus l'homme est vaincu par l'Amour divin, plus il devient, par cet amour même, amant de la Présence divine, et proche de l'Aimé. Or, plus l'homme s'approche de l'Etre aimé, plus il s'éloigne de ce qui est autre que Lui. C'est à ce propos que l'Elu dit: "S'il était licite pour moi d'aimer quelqu'un d'autre que Dieu, j'aimerais Abûbakr"[89], que Dieu l'agrée.

67 Il s'ensuit que, plus l'Intellect assume parfaitement la fonction qui lui revient primitivement, plus l'Amour s'intensifie; et plus l'Amour s'intensifie, plus l'homme véritable est Amant; et plus l'homme véritable est Amant, plus il est proche de l'Aimé.

S'il n'y avait l'amour ni la douleur d'amour,
Qui donc dirait jamais les doux propos? qui les entendrait?
S'il n'y avait la brise, qui donc soulèverait la pointe de la boucle?
Qui donc révélerait à l'Amant la Joue de l'Aimé[90]?

La "brise" dont le poète parle ici, c'est le souffle qui est le "ravissement divin en extase", leqel surpasse les actions de tous les êtres créés. S'il n'y avait cette brise, nul ne pourrait parvenir, par les seules actions des êtres créés, à cette Présence ni contempler la Beauté de la Présence seigneuriale. Cette brise surpasse nécessairement les actions de tous les êtres créés,

face de ce pauvre chercheur. A ce moment, le chercheur souffrant d'Amour, ayant épuré son sein de la poussière de la désobéissance, poussera des lamentations, des cris de douleur:

Hélas, quelle peine d'amour, hélas!
Toute mon attention est fixée sur une précieuse et unique idole.
Si mon ami me rend justice, bien, il me la rend;
Sinon, moi, l'amour et tout le reste, je n'en veux pas[87]!

65 Cela passé, il y a ceci: Les armées angéliques rentrent dans leurs rangs – car "chaque chose retourne à son origine" – et contractent une alliance avec ces êtres qui sont les princes du pays "Corps"[88]; puis elles affrontent l'armée des diables, et après les avoir vaincus et domptés, elles ôtent leurs actions néfastes de l'étendue de la Terre "Condition humaine". Ensuite, elles mettent l'Esprit et le Cœur sur le trône de la souveraineté dans la Cité "corps humain", leur conférant le droit de propriété et la royauté; alors, c'est le vizir Intellect qui entre en action; lorsqu'il trouve une chose indigne d'être intelligée par lui, il ne s'en occupe pas, et ne donne accès à la cour royale à rien de ce qui peut être cause de sa déchéance. Toute action, toute parole, tout mouvement et tout repos qui entrent dans l'existence, il les soumet à l'examen de la *sharî'at*, et tout ce qui n'est pas en accord avec la *sharî'at* ou qui n'est pas à la mesure de la règle de la *ṭarîqat* qui, elle, est le secret de la *sharî'at*, il le tient à l'écart; car le progrès dans la voie aboutissant à la Perfection est dû à l'Intellect.

66 C'est-à-dire, plus ces deux rois, le cœur et l'esprit, se rendent maîtres du pays de la condition humaine, plus les milices de l'âme inférieure et les armées diaboliques sont vaincues et domptées; et plus ils domptent et vaincquent l'âme inférieure et Satan, plus les traces de leur souveraineté apparaissent visiblement dans le pays du Mystère. Dans la même mesure, le

(=les paroles de l'auteur) provient du Trésor du Mystère, sans être atteinte par le doute de l'âme inférieure[83], elle n'est pas dépourvue de bien. Oui,

La meilleure des paroles est celle qui est sans désir caché[84].

Si, en apparence, il y a ici de l'hypocrisie, cette apparence hypocrite même n'est pourtant pas hors de la voie de la Vérité.

Si c'est en pensant à Dieu que tu dis un mot, qu'importe que ce mot soit hébreux ou syriaque?

Si c'est en pensant à Dieu que tu cherches un lieu, qu'importe que ce soit Jâbalqâ ou Jâbalsâ[85]?

64 Revenons à notre propos! Nous disons que c'est la Quête de Cette Présence qui fait détourner la face du chercheur de ses désirs et intérêts, fait apparaître en son cœur l'Amour et la Sympathie. Lors donc que l'homme se détourne de ses intérêts *(murâd-i khwud)*, il devient "volontaire" du chemin de Dieu *(murîd-i râh-i Ḥaqq)*. C'est cela même le miracle des merveilles subtiles: il est vrai que la volonté du serviteur est autre que celle de Dieu; mais lorsque Dieu s'épiphanise au serviteur sous son attribut de Volonté *(ṣifat-i murâd)*, le serviteur devient "volontaire" de cette Volonté divine *(murîd-i murâd-i Ḥaqq)*, et le volontaire, dépourvu de tout vouloir propre, est séduit par la Quête de la Volonté divine. C'est l'état que nous appelons "le chemin de Dieu" *(Râh-i Ḥaqq)*. Après être devenu le volontaire du chemin de Dieu, il se met à repousser Colère et Appétit, qui, comme, nous l'avons dit auparavant, sont les racines des propriétés de caractère blâmables. Or, quand il repousse Colère et Appétit, l'appétit est changé en Amour *(maḥabbat)*, et la colère en Jalousie *(ghayrat)*[86]. En tant qu'amant, il éprouvera donc le désir le portant vers l'Aimé, de même que "jaloux", il sentira le poids de cette jalousie due au fait qu'il se voit encore éloigné; aussi, l'angoisse due aux péchés rendra-t-elle pâle comme de la paille la

Musulmans, ne tracassez pas les enivrés pour leur ivresse[79];

Craignez plutôt l'issue fatale, car moi aussi, jadis, j'étais chaste!

62 Plus tard, cette inspiration toucha l'esprit de cet humble: Le Créateur du monde a promu à l'être, à partir d'une goutte d'eau infime[80], une Figure qu'il a ornée de toutes sortes de beauté: les yeux, la bouche, les sourcils, les joues, afin que les humains contemplent sa sagesse dans ses inventions et ses œuvres, et qu'ils reconnaissent sa puissance dans ses prodiges et ses miracles, et qu'ils comprennent qu'il y a là un Prééternel puissant, un Artisan sage; puisqu'il en est ainsi, si le serviteur lui aussi contribue par quelques vêtements à embellir l'œuvre formée qu'est l'être humain – qui est ébauchée des deux Mondes du Mystère et de la Visibilité – il n'y a pas d'inconvénient.

Aujourd'hui, l'attitude de cet humble a encore changé: si Dieu lui donne de vieux habits usés, sa réponse est de comprendre, et s'Il lui en fait parvenir des neufs, elle est d'accepter avec joie; d'une manière générale, il s'engage à la modération et à ne pas excéder la mesure.

Comme je ne puis renoncer à Toi, malgré tout le chagrin que Tu me causes,

Mon âme accepte tout ce qui me parvient de Toi[81].

63 O Dieu, par Ta divinité, fais en sorte que cet état d'esprit ici décrit ne trouve pas une mauvaise issue chez cet humble, et protège le secret de l'intime de cet humble contre un travesti luxueux et destiné à plaire; par la grandeur de Ta magnificence et la majesté de Ta souveraineté, ne le renvoie pas à son moi inférieur et au monde créaturel[82], au nom du Prophète choisi et de sa Famille, les très-bons; multiples Saluts sur eux!– Que les érudits veuillent bien excuser les paroles de cet humble qui, toutes plus diverses, se répandent de tous côtés! Mais, comme cette "table servie"

implicitement dans la théophanie de la Volonté. Là aussi il y a un secret merveilleux; mais il comporte un long commentaire et une longue explication, ce que ces quelques lignes ne permettent pas.

61 Une autre fois, cet humble accomplit, avec ce vêtement, une retraite à la manière de Moïse[76]. Or, quelques derviches avaient cousu un nouveau vêtement (pour lui), en faisant preuve de cette sympathie qui leur est propre. Parmi les amis de cet humble, il y avait un grand derviche appelé Akhî Muḥammad Ibrâhîmân-i Fârsânî - que le Créateur accroisse son bien spirtuel, et qu'Il laisse cet humble rejoindre encore une fois ces derviches qui sont uniques dans la région de l'Irâq aussi bien qu'au Khurâsân! Bref, cet (Akhî Muḥammad) apporta ce vêtement à la porte de la retraite de cet humble et lui dit: "Prends-le et mets-le sur toi!" Cet humble l'accepta et répondit: "Tout ce qui vient de la part des derviches est robe d'honneur!" Mais dès que le regard de cet humble fut tombé sur ce nouveau vêtement, celui-ci plut à son âme néfaste, et il comprit que le désir le portait vers[77] ce vêtement. Il en détourna donc le regard, n'ayant encore jamais connu un tel état d'âme. C'est pourquoi un grand désespoir s'empara de son cœur; et son for intime succomba au chagrin. Oui, en effet, l'honneur offert à un derviche lui cause de l'affliction[78]! Puis, chagriné, cet humble tourna, dans l'"antre" qui était sa retraite, sa face vers le mur, le cœur blessé, et dit en pleurant:

Hélas! où sont les jours de ma jeunesse, où j'étais en intimité avec l'Ami,

Où je ne connaissais pas le jeu du désir impétueux et étais exempt de l'emprise du chagrin!

Me laissant verser cent pleurs, on m'a chassé de l'assemblée des enivrés,

Non pas par parcimonie, à Dieu ne plaise!, mais peut-être en étais-je indigne.

Quand, au début de sa vie mystique, la douleur de la quête de l'Etre Vrai *(Ḥaqq)* avait ébranlé cet humble, il courut ça et là par les ruelles et recueillit des chiffons et des haillons que les gens avaient jetés, les lava et les cousit sur son manteau soufi[74]. Or, ce fut à cette époque qu'une (autre) robe de soufi fut transmise à cet humble. Mais comme cette tradition: "Le possesseur de deux chemises ne trouvera pas la douceur de la foi"[75] parvint de cette noble essence, de cette subtile substance qu'est le joyau de la mer de la prophétie, de ce support de la chevalerie spirituelle *(futuwwat)*, à cet humble, il se contenta, en suivant la parole de l'Aimé de Dieu, de ce seul vêtement, et cela pendant dix ans, peut-être moins, peut-être plus – Dieu est omniscient; et chaque fois que ce vêtement s'était troué, il cousit une pièce sur le trou, de sorte que l'habit finit par atteindre le poids de presque dix *mann*. Et pendant ce temps, jamais l'âme de cet humble n'exigea d'habit nouveau: non, il se contenta de ce seul vêtement.

60 Aussi advint-il, ce vêtement étant depuis si longtemps en compagnie de cet humble – car c'était avec celui-ci qu'il accomplissait ses mémorations et méditations, ses retraites et clôtures – que quelques derviches très attachés à cet humble crurent entendre ce manteau même réciter la formule de la mémoration, et que quelques-uns parmi eux le nommèrent ainsi "le manteau qui récite la mémoration". Ce manteau se trouve actuellement au Khurâsân; mais le cœur de cet humble ne peut l'oublier. Peut-être ce grand, entre les mains duquel le manteau se trouve, ne le tient-il pas en honneur? On pourrait le croire, si jamais le fait que cet humble en éprouve des regrets en est preuve suffisante. Mais Dieu voulant, il n'en est pas ainsi; car le (vrai) derviche est celui qui ne divulgue pas les prodiges et qui ne cherche pas à vulgariser les (secrets du) manteau soufi. C'est cela se détourner des désirs et des intérêts, conversion qui, pour le "volontaire", est déposée

et connaissable n'est hors de ces deux (catégories d') attributs. Or, de même que les attributs divins de tendre bienveillance appellent compatissance et clémence, de même ses attributs de violence victorieuse appellent contrainte et force. Donc, quant au problème évoqué: L'incroyance des incroyants est en accord avec la Volonté divine, en effet. Mais cette Volonté divine qui est à l'origine de l'incroyance des incroyants en créant en eux l'impulsion à l'incroyance, s'origine aux attributs de violence, pour que soient manifestés les attributs de violence à travers leur incroyance. Voilà donc que l'incroyance est devenue le moyen d'apparition des attributs de violence. Quand le Victorieux *(Qahhâr)* veut manifester les attributs de violence victorieuse, il aime *(dûst dârad)* la tyrannie, la force et la dureté pour être connu sous ces attributs. "Saisissez-le et mettez lui un carcan! Puis approchez-le du feu intense! Puis liez-le à une chaine de soixante-dix coudées!" (69:30-32). C'est que, on vient de le dire, le sens ultime de la Création est la Connaissance, et que Dieu aime la Connaissance. Or, si le Seigneur n'avait pas manifesté ses attributs de violence, il ne serait pas connu sous les attributs de violence. C'est pourquoi il aima à être connu également sous ces attributs-là et se manifesta sous eux. La Volonté de manifester les attributs de violence victorieuse appela donc la création de l'impulsion à l'incroyance chez les incroyants; et d'autre part l'incroyance de l'incroyant appela à son tour la manifestation des attributs de violence, et la manifestation des attributs de violence victorieuse appela la Connaissance, et enfin la Connaissance appela l'Amour.

Et voilà pourquoi même dans la Volonté divine qui est à l'origine de l'incroyance des incroyants, il y a Amour! – Au reste, Dieu est omniscient.

59 Mais la preuve de ce que le "volontaire" est, comme nous l'avons dit plus haut, celui qui se détourne de ses intérêts, est fournie par ceci:

créé? Dieu répondit: ô David, j'étais un Trésor caché; j'ai *aimé* à être connu; j'ai créé pour être connu"[71]. Et d'après une autre tradition, il dit: "j'ai *voulu* être connu". Or la perfection de la Connaissance a été achevée en Muḥammad, et par conséquent c'est lui qui fut le dessein de la Création des univers. "Si tu n'étais pas, je n'aurais certes pas créé les univers!" Donc, de même que l'attribut divin Amour avait dans la prééternité appelé la Volonté, en vue de la Connaissance, de même ce fut de cet attribut que vint à l'être au début, par l'impératif ESTO!, l'Esprit pur muḥammadien – sur lui la bénédiction et le salut! – "La première chose que Dieu créa fut mon Esprit"[72]. Vraiment, la robe d'honneur "Connaissance" ne seyait qu'à sa stature, et le Nom Amour ne pouvait échoir qu'à lui; "Muḥammad est l'Aimé de Dieu".

57 Regarde maintenant comment la parole sortie de sa demeure retourne au (même) endroit! Comme pour vérifier notre premier propos, c'est précisément le secret de cette sympathie qui vient de réapparaître dans nos paroles. Car de même que l'amour de Muḥammad pour Dieu s'intensifiait, de même sa sympathie pour la communauté s'intensifiait; lorsqu'ils eurent cassé ses dents bénies, il dit: "ô Dieu, guide mon peuple, car ils ne savent point!"[73].

58 Mais si quelqu'un pose ici la question: "Comment peux-tu dire que la Volonté tire son origine de l'Amour, alors que nous voyons qu'il existe des incroyants, dont l'incroyance n'est pas hors de la Volonté divine (non plus qu'aucune chose), et pourtant le Seigneur n'aime ni eux ni leur incroyance, puisqu'il dit lui-même: 'Et Dieu n'aime pas les incroyants.' (3:29/32). 'Dieu dit bien la vérité!' (3:89/95)." Voilà le problème qui inquiète celui qui peut nous poser la question.

Sache que le Seigneur a, à la fois, des attributs de tendre bienveillance *(luṭf)* et des attributs de violence victorieuse *(qahr)*. Aucune chose concevable

l'effet de la chaleur et en éprouverait une souffrance qui pourrait sans doute l'inciter à désobéir (à Dieu). C'est pourquoi il considéra ne pouvoir faire mieux que de chercher la fourmilière et de la porter jusque là. Mais alors, quelle chose étrange! Leur fourmilière avait toujours été visible; mais ce jour-là, cet humble courut ça et là dans ce désert, souleva chaque tige de bois-mort et broussaille, sans trouver nulle part ce qui pouvait être leur habitation, leur cachette et demeure. Exténué, il mit la petite fourmi sur la paume de sa main, triste et désespéré; parfois même des larmes jaillirent de ses yeux. Finalement il se dit qu'il valait mieux ramasser dans ce désert quelques mottes d'argile pour lui construire une demeure qui la tienne à l'abri de l'emprise du soleil.

56 Bref, – le récit risque de devenir long – c'est cela cette sympathie déposée implicitement dans l'épiphanie de la Volonté divine. Cette parole cache un secret merveilleux: Primordialement, Amour *(mahabbat)* appela Volonté *(irâdat)* en vue de Connaissance *(ma'rifat)*. C'est-à-dire: de même que la Volonté résulta de l'Amour, de même, la Connaissance résulta de la Volonté.

Or, si le Seigneur veut s'épiphaniser au cœur d'un serviteur sous son attribut de Volonté, pour que le serviteur devienne volontaire *(murîd)* de la Volonté divine – quand il l'est devenu, c'est lui que la Volonté appelle comme être voulu *(murâd)*. Or l'être voulu est aussi l'être aimé *(mahbûb)*; et à son tour, le fait d'être aimé appelle un être amant. Le secret de ce que Muhammad soit l'Aimé de Dieu est intelligible par là. De même il paraît évident que le *hadîth* "Si tu n'étais pas, je n'aurais certes pas créé les univers"[70] ait été prononcé à son égard; car le sens ultime de la Création fut la Connaissance, et le Créateur aima à être connu, comme on le sait par cet entretien intime de David: "Il demanda: ô Seigneur, pourquoi as-tu

les moindres épis qu'il aperçut à terre, et les mit dans une corbeille.

53 Mais il était inévitable que chaque épi tombé à terre attirât des fourmis qui en voulaient tirer leur part; et cet humble n'en était pas heureux. Mais soudain son cœur eut claire conscience de ceci: "Tu es là pour veiller à ce que les créatures souffrent moins par toi. Or ces petites fourmis, créatures les plus faibles, réclament seulement leur part de ces épis. Toi tu les en prives et mets tout dans ta corbeille! c'est de l'injustice!" Stupéfait, je me dis: si je ne les ramasse pas, ce sera moi qui en serai privé, mais si je les ramasse, ce seront elles qui en seront frustrées. La meilleure solution sera donc de faire un partage égal entre nous. Je partageai donc chaque épi que j'avais ramassé en deux parts et leur en laissai une, tandis que je mis l'autre dans ma corbeille.

54 Ainsi fut fait; et cet humble eut bien de la peine sous le soleil brûlant, à sans cesse s'asseoir et se lever, et à veiller au partage égal. Dans sa misère, il eut un jour cette inspiration: "Le respect appartient à l'ordre de Dieu, la sympathie à la créature de Dieu"[69]. Or ce n'est pas de la sympathie que de jeter les épis sur le chemin et d'y attirer ainsi les fourmis, de sorte que les gens les foulent aux pieds et les font périr! Il vaut donc mieux que tu transportes ces épis dans la fourmilière et en sépares le grain pour alléger leur peine! – En le faisant, cet humple vit sa peine s'accroître, tandis que ses revenus s'amoindrissaient; car il lui fallait évidemment rester plus longtemps au soleil pour obtenir aussi ce qu'il cherchait pour lui-même.

55 Un jour, lorsque cet humble voulut moudre un épi, il arriva que sa main tomba sur une petite fourmi et la blessa de sorte qu'elle ne put plus marcher. Une douleur naquit dans le cœur de cet humble; car il savait que la chaleur du soleil n'avait pas de prise sur les fourmis tant qu'elles bougeaient, mais maintenant que celle-ci était immobilisée, elle ressentirait

Au début, lorsque Tu m'eus attrapé dans Ton lacet,

Tu me faisais plus de cent promesses de fidélité, m'affirmais plus de cent fois Ton désir.

Dès lors que Tu eus compris que j'étais épris de Ta Face,

Tu te comportas envers moi comme un parfait étranger.

Or le symptôme de la situation d'étranger, c'est la dualité. Et si cet humble n'était pas "multicolore", ses paroles ne se disperseraient pas à la manière de cent couleurs. Au début on s'était proposé un seul sujet, et voilà que la parole a fait éclosion en mille branches! Mais comme cet humble sait que le public est désireux d'entendre les paroles de maîtres spirituels, on nous permettra que la plume à double pointe avance sur le chemin exploré par le chevalier "idées", en le poursuivant comme une balle lancée, et dessine des chiffres d'un double aspect sur la face du papier. Enfin, lorsque la quête du Désiré ébranla cet humble, elle lui fit paraître pauvres les habits nouveaux et les fourrures, tandis que les haillons et les habits usés devinrent beaux à ses yeux.

52 Dans la période de sa vie dont on a parlé, il se passa quelque chose d'étrange:

Cet humble avait choisi la méthode de l'ascèse et était décidé à ne s'accorder que l'indispensable. Dans cette situation, il eut l'idée que l'action intègre vaut mieux encore, si son fondement est la nourriture intègre. C'est pourquoi en son cœur quelque chose apparut qui lui fit émettre des soupçons à propos de chaque bouchée que mangeaient les autres. Cela n'était pas bon. A la suite de cela, lors de la moisson du blé, cet humble se dit: il vaudrait mieux aller par les chemins où les hommes amoncellent les gerbes de blé en meules, ramasser les épis qui tombent par terre et gagner sa vie avec ces quelques épis. C'est ce qu'il fit; il se mit donc en route, ramassa

qui t'a permis de trouver accès à la tombe du Maître, opère la rasure de mes cheveux!" Ce derviche acquiesça à sa demande; et quand il n'eut plus ses cheveux, un Esprit mêlé de tranquillité agréable, une quiétude mêlée de recueillement, un goût intime mêlé de désir ardent se firent jour en son cœur; l'entrave de la stupéfaction fut absolument enlevée de son cœur, et alors la quête du Désiré s'empara parfaitement de lui.

50 Hélas! Oh! Nous partîmes et fûmes leurrés par le piège qu'est l'épreuve du chagrin que Tu me causes! Au banquet de Ta libéralité, lors de l'invitation aux festins de l'Union, nous ne satisfîmes pas nos désirs à la Table de Ta générosité! Qui est-il, celui qui par le jeu coquet du refus ne fait d'abord que caresser l'amant, afin que ce pauvre amant dissolve son âme d'amour pour lui! O Seigneur, quelle est la raison secrète de ce mystère que même Tes proches se sentent loin de Toi, et que ceux qui connaissent intimement Ta présence se sachent étrangers et ignorants? – C'est, là même, l'histoire que le Prince des croyants Abûbakr le très-véridique racontait à ce groupe de nouveaux – musulmans qui venaient de s'installer à la Table ronde de l'Islam, et qui, puisque "de chaque chose nouvelle il y a de la joie", offraient, rayonnants de leur nouvelle foi, leur indigence au Prophète: "Nous étions comme vous, leur dit-il, mais nos cœurs se sont endurcis"[67].

51 Ce qui tient au cœur de cet humble, c'est que ses frères en Religion et ses Amis au sens vrai veuillent bien lui prêter leur aide spirituelle[68], parce que cet humble se voit aujourd'hui encore dans la situation d'étranger à la station de Connaissance intime, et que l'invocation quotidienne de sa douleur doit se formuler ainsi:

volonté d'agir. Cet état atteignit un tel degré qu'un jour son père le regarda avec surprise et lui dit: "C'est étrange; je ne comprends point ce que tu fais! Tantôt je te vois te promener sous une apparence élégante, dans des vêtements aux couleurs vives, et tu te fais beau de la tête aux pieds d'une façon toujours différente; tantôt tu te contentes, tel un guenilleux, de t'habiller de haillons. Ce n'est pas une conduite pour un homme raisonnable; bien plus, elle provoque la désapprobation des maîtres!" Mais cet humble ne comprit pas, en raison de son état d'esprit, ce que disait ce vieillard - que Dieu l'ait en sa miséricorde! - il ne sut même pas à qui il parlait.

J'avais un tantinet renié l'amour pour les idoles;
C'est justement ce qui m'a jeté dans cette situation[62]!

Ou plutôt, il se trouvait saturé des deux Mondes, du monde du Mystère aussi bien que du monde visible, n'éprouvait ni envie d'obéissance ni désir de désobéissance (à Dieu); ce qu'il éprouvait, c'était cette douleur dont le remède est cette douleur même. "Il est possible que vous ayez de l'aversion pour une chose qui est un bien pour vous." (2:213/216).

Il faut regarder le vilain et penser qu'il est beau;
Il faut boire le poison et penser qu'il est du sucre[63]"!

49 Plus tard, plus cette douleur s'accrut, plus un sentiment de vivre se fit jour en cet humble, et il repassa de cette démence à l'intelligence, et cette stupéfaction *(ḥayrat)* fut changée en Amour *('ishq)*. Enfin, il en vint à ce que ses cheveux lui faisaient baisser la tête. C'était le temps où il voulait se joindre à la famille spirituelle du Shaykh Abû Sa'îd b. Abî'l-Khayr[64]; mais pour ne pas laisser seuls ses parents, il renonça à partir et à se faire raser la tête[65]. Or, il arriva un derviche de la direction recherchée. Cet humble se joignit à lui et lui demanda ceci: "Par cette force d'intention[66]

Désespéré celui qui ne connaît pas l'Or,
Qui ignore la Face du Beau!

A cet instant, le Shaykh Rashîduddîn entre, comprend subitement l'état dans lequel ʿAbdullâh se trouve, et l'embrasse. Cette parole sortie de la bouche de ce grand met aussitôt les larmes aux yeux de tous, de l'assemblée aussi bien que du Maître; un recueillement spirituel se répand sur eux, et des "goûts intimes" se communiquent à tous. Que la miséricorde de Dieu soit sur eux[59].

47 En fait, l'accès au service de ʿAbdullâh, et à l'initiation à son *dhikr* (qui fait) que la filiation initiatique (de cet humble) remonte de deux côtés au Prophéte élu[60], prouve encore la faveur et la générosité divines à son égard. C'est par là qu'il parvint à bien des "ouvertures tenant au Mystère", et qu'un parfait soutien spirituel pour l'accomplissement de la Voie se présenta à lui. – Mon Dieu, je Te demande, au nom de l'indigence des indigents, de faire parvenir cent mille chandelles de lumière et cadeaux précieux de Joie à la Vie et à l'Ame de nos Maîtres disparus, à tous jusqu'au Prophéte élu!– "Et qu'adviendra-t-il de la fin[61]?" Espérons que, Dieu voulant, tout ne sera que bon!

48 Mais le dessein primitif de ces paroles tient à notre thèse que le symptôme du vrai "volontaire"[43] est l'abandon de tout ce qu'il peut vouloir (de ses intérêts). En voici une illustration: Au début de la vie mystique de cet humble, lorsque la Volonté *(murâd)* divine apparut pour bouleverser son cœur, pour qu'il se désiste de ses passions et s'oriente vers le vrai But, dans la direction de l'agrément de l'Adoré, à ce moment-là une telle stupéfaction s'empara de lui qu'il ne se reconnut plus et ne comprit plus ce qui lui arrivait; plus encore, son travesti luxueux tomba, et il perdit conscience, tel un dément, de sa propre ipséité, et abandonna tout, dépourvu de toute

dans la science coranique dans toute la région du Khurâsân, lui raconta ceci: Quand le Shaykh Raḍîuddîn ʻAlî-i Lâlâ était venu à Nasâ, il était descendu dans le couvent qu'on appelle Khânqâh Rûḥ-Abâd; et tous les soufis et tous les grands de la région firent tout leur possible pour lui rendre visite. Il était assis sur la banquette placée face à la Mecque, en présence de nombre de grands. A un moment, ʻAbdullâh se leva et sortit pour refaire ses ablutions rituelles. Comme il s'en allait, le Shaykh le suivit du regard, et dès que ʻAbdullâh eut disparu à sa vue, il se tourna vers l'assemblée et demanda: "Comment trouvez-vous notre ʻAbdullâh?" Tous répondirent: "Maître, c'est un derviche de très grande valeur!" Le Shaykh dit alors: "Certes, c'est un derviche de très grande valeur; mais vous le considérez de façon bien étroite; notre ʻAbdullâh ici est le *locum - tenens* de ʻAbdullâh-i Anṣârî[57]!"

46 Cet ʻAbdullâh avait d'abord été le disciple du Shaykh Rashîduddîn-i Ṭûsî[58], puis se mit, sur l'ordre même de celui-ci, au service de notre Maître; car Rashîduddîn lui dit: "O ʻAbdullâh, la clef de ta béatitude est dans la main du Shaykh Raḍîuddîn ʻAlî -i Lâlâ. Quand tu te mettras à son service, et que la Lumière du Soleil de son "énergie spirituelle" irradiera ton cœur et que l'influx de son Regard bénéfique agira en toi, ce sera par cet influx bénéfique de son Regard et de son "énergie spirituelle", que (Dieu) ouvrira cette porte de ton cœur en toi!"

A l'époque où ce Shaykh ʻAbdullâh avait été encore au service du Shaykh Rashîduddîn-i Ṭûsî, il arriva ceci: Le Shaykh lui avait ordonné une retraite. Lorsqu'il la quitta, les autres derviches lui demandèrent de raconter ce qu'il y avait vu. Mais lui se tut et ne dit pas un mot. Or, comme ils l'assaillaient de questions, il se leva soudain, se mit à danser en poussant des cris et dit ces vers:

44 Et ce fou était tellement soumis à la Volonté du Shaykh que, s'il avait soif, il ne buvait pas tant qu'il n'en avait pas demandé la permission à celui-ci. En revanche, si un seul jour il restait éloigné du Regard du Shaykh, il blessait et rouait de coups dix hommes; mais tant qu'il était à la disposition du Shaykh, pas une fourmi n'avait à souffrir de lui. Bien au contraire! il était alors tout aide et réconfort. Ce Shaykh ʻAbdullâh l'appelait d'ailleurs Amîr, et aimait plaisanter avec lui, et tout ce que ce dernier disait, plaisait au Shaykh. Une fois le Shaykh lui dit : "Mîr, tu es bien Prince *(Mîr)*, et combien d'autres y en a-t-il?" Il répondit: "Moi je meurs *(mîram)*, et mille autres[53]!" Un jour, le Shaykh lui dit: "Mîr, mange peu, afin que meure ton âme charnelle!" Il répondit: "Si le Shaykh veut bien m'y autoriser, je mangerai au point que l'âme succombe sous toute cette nourriture!" Et chaque fois que des visiteurs venus voir le Shaykh reprenaient la route, il demandait au Shaykh: "Maître, m'est-il permis de mettre en œuvre une "énergie spirituelle" *(himmat)* pour ce groupe de voyageurs?" Alors il répondait en souriant: "Cela t'est permis". Le fou disait: "Grâce à la parole du Maître ce seront mille que je mettrai en œuvre[54]!" Et il faisait entendre nombre de paroles semblables. Voici encore un de ces miracles: Chaque fois que le Shaykh lui demandait: "Mîr, que feras-tu quand je mourrai?", il lui répondait: "A la mort du Shaykh, quelle qu'en soit l'heure, moi-aussi je mourrai!" Et en effet, il en fut ainsi. On raconte encore beaucoup de tels prodiges à propos de la personne de ce grand homme; c'est surtout chez les habitants des districts de Nasâ et du Garîstân qu'il existe beaucoup de traditions concernant ses prodiges.

45 Et notre Maître Raḍîoddîn ʻAlî-i Lâlâ le tenait également en parfaite estime. Ainsi, lorsque cet humble se rendait à la ville de Nasâ pour visiter sa tombe[55], Shamsuddîn-i Ganja'î[56], qui fut un homme sans pareil

l'atteignit également. Ce Shaykh 'Abdullâh avait sa demeure dans le district de Nasâ, dans une région montagneuse qui s'étend vers le Garîstân[50]. A l'époque, il y avait déjà trente ans qu'il vivait dans cette montagne avec quelques derviches fidèles formant son entourage. La substance de leur nourriture ne pouvait être soumise au soupçon, car ils avaient conservé quelques vieilles graines de semence qu'ils semaient dans cette terre déserte et se contentaient du revenu de cette maigre récolte, la moulaient sur place de leurs propres mains et gagnaient ainsi quelques moyens de vivre.

43 Ce Shaykh 'Abdullâh avait été le sujet de bien des prodiges. Des histoires merveilleuses que l'on raconte à propos de sa personne, cet humble a été témoin de celle-ci: Dans le district du Garîstân, il y a un village appelé Sarânî[51]. Vivait là un adolescent, fils d'un notable de ce village, qui avait une apparence sauvage et une force immense. Or chez cet adolescent une folie s'était manifestée, telle que tout homme qu'il regardait, sombrait à cause de lui dans les transes de la mort et avait le cœur rempli d'effroi et de crainte; de plus, nul n'était assez fort pour résister à un de ses coups de poing. Ainsi, il faisait souffrir les habitants de ce village. On rapporta son cas à ce Shaykh 'Abdullâh. Ce dernier se mit aussitôt en route et parvint à ce village. Or, dès que le regard de cet adolescent fou tomba sur le Shaykh, il lui devint soumis et un calme visible s'installa en lui. Lorsque le Shaykh éprouva le désir de s'en retourner, cet adolescent fou partit lui aussi, en l'accompagnant pour le servir et s'établir dans cette montagne. Et tant que le Shaykh vécut, cet adolescent fou resta son serviteur et eut soin de son entourage aussi bien que des passants: son adresse était telle que même si vingt voyageurs arrivaient, il se mettait aussitôt à faire à la main toute la farine nécessaire à leur nourriture, leur préparait le potage[52] et menait leurs montures aux pâturages. Ainsi, tout ce qu'il y avait à faire, c'était lui qui s'en occupait.

enflammé, tel un homme ivre et abattu, en laissant couler sans cesse sur son sein des larmes sur les jours passés et sur la vie gaspillée, et récitait ces vers :

Le jour a disparu derrière la montagne; apportez la chandelle et le vin!

Faîtes venir un doux échanson et du vin pur!

De ses lèvres suaves, prenez des pralines et du sucre!

Et faites vite rôtir mon cœur ardent!

Depuis ce jour, la contrefaçon était éclose en vérification réelle, et il sut également que cette histoire était imprégnée du parfum de la connaissance intime.

Un souffle de parfum m'atteignit, et j'en devins ivre;

Si j'en sens encore un souffle, je défaillerai[46]!

41 Ensuite, le cœur de cet humble rechercha les moyens de trouver l'amour des confrères, et progressa, animé par un goût intime et un désir ardent parfaits, dans la Volonté[43] du Maître. Puis, quand il eut accompli la condition du "volontariat"[43] et qu'il fut resté quelques jours au service de ce grand de la religion, qui était le Pôle de son temps, et qu'il eut adopté cette Voie comme il le faut du révérend Maître, voici qu'en raison des influx bénéfiques de son énergie spirituelle *(himmat)*[47] et de l'irradiation de son Regard, il atteignit une Béatitude infinie. Dieu, Dieu, Dieu! ne laisse pas oublier à cet humble le souvenir de ce grand qui fut le moyen d'accéder à cette Voie!

42 Mais il y avait encore un autre Maître, lui aussi disciple du Shaykh Raḍîaddîn 'Alî–i Lâlâ, qu'on appelait Shaykh 'Abdullâh[48]; et c'est une autre preuve de faveur et de générosité de Dieu à l'égard de cet humble qu'il trouva ce Maître et que son enseignement initiatique *(talqîn)*[49] du *dhikr*

disciple, quelques derviches dont le Shaykh dirigeait les retraites. Mais comme ce maître était analphabète et qu'en sus il balbutiait, l'âme de cet humble ne s'était pas soumise à sa Volonté[43], parce qu'il ne prêtait attention qu'à l'aspect extérieur de l'état spirituel de ce grand homme, et qu'il cherchait la dignité de maître initié *(wilâyat)*, cachée dans l'état ésotérique de ce maître, dans son apparence extérieure. Mais comme le Seigneur avait de la considération pour cet humble, il fit venir l'un des disciples du Shaykh, le très grand derviche connu sous le nom de Pûr-i Ḥasan[44] dans la retraite de cet humble. Ce dernier – que sa Béatitude soit éternelle – expliqua alors quelques paroles du Shaykh ainsi que sa méthode, et lui exposa les conditions du *dhikr* et de la retraite qui étaient de règle chez eux. Et ce fut grâce à cette intervention que naquit en lui l'impulsion de se tourner vers la Volonté[43] du Shaykh et qu'apparut dans son cœur la trace de son amour.

40 Cela se passa dans le district d'Isfarâyin, dans le village nommé Kasirq. Près de ce village, du côté nord de la *Qibla*, se trouvait un abri de retraite connu sous le nom de "Retraite du Shaykh Abûbakr-i Kattânî"[45]. Cet humble se retira avec ce grand à cet endroit, car c'était là un lieu salutaire, jusqu'au moment de la prière de midi. Nous y accomplîmes ensemble la prière collective. Puis cet humble pria ce grand de lui donner l'initiation au *dhikr*, dans les mêmes conditions que lui-même l'avait reçue du révérend Shaykh. Ensuite, suivant l'enseignement de ce grand, il tourna la face de son cœur vers la Présence Seigneuriale, et persévéra jusqu'à la prière de l'après-midi dans cette mémoration de l'être divin. Ensuite nous accomplîmes en commun la prière de l'après-midi et nous assîmes pour un instant. Lorsque nous nous levâmes et sortîmes, le jour tombait déjà. Alors un tel goût intime mêlé de désir ardent se fit sentir dans l'intime de cet humble, que toute description en est impossible. Et à la suite de cela, il s'était éveillé totalement du sommeil de l'inconscience. Il s'en allait le cœur

Aujourd'hui, la Béatitude est apparue dans le monde,
Car aujourd'hui notre bel Ami est avec nous.
Comme notre bel Ami est avec nous dans notre cité,
Le chagrin et la douleur nous ont quittés aujourd'hui.
Dieu soit loué, il est aux désirs de ses Amis.
Par Dieu, qu'il est gracieux et beau, aujourd'hui[41].

Et peu de temps après, il comprit que cette vision signifiait que la *Ṭarîqat* muḥammadienne était parvenue, d'une chaîne ininterrompue, d'une main à l'autre, à cet humble, en venant du Prince des croyants 'Alî.

Il constata ensuite que son âme était soumise à tous les exercices et à toutes les luttes spirituelles qu'il lui proposait, et qu'il y réussissait grâce à l'assistance divine.

Louange à Dieu en toutes circonstances! Que Ses Bénédictions soient sur Muḥammad et sur sa Famille, la plus excellente des familles, et sur ses Enfants et ses Compagnons! Multiples Saluts!

Comme cet événement qu'on vient de relater a été une faveur de la part de la Présence de la Puissance divine à l'égard de cet humble, cette faveur a été rapportée, conformément à la Règle divine: "Quant à la faveur de ton Seigneur, fais-en part!" (93:11).

39 Mais la raison de son accès à l'honneur de marcher sur cette Voie, c'est une autre faveur du Seigneur à l'égard de cet humble. La voici: Au début de sa vie mystique, cet humble s'était avancé dans le quartier de l'ascèse *(zuhd)* et ignorait le (plaisir de) boire aux stations des Rapprochés *(muqarrabân)*, le goût intime des boissons des hommes au sens vrai *(mardân)* et le désir ardent des "désirants" *(mushtâqân)*. A cette époque, il y avait dans l'entourage du Shaykh Aḥmad-i Jûrpânî[42], dont cet humble est éminemment le

taille énorme aux yeux de cet humble. L'Elu soulève avec cette pelle de l'argile qu'il jette sur ce bâtiment, tandis que les compagnons foulent cette argile aux pieds pour consolider le bâtiment. Alors cet humble se dit: Quelle merveille que la force de Muḥammad! Nous savons, pour l'avoir déjà entendu, que Dieu l'avait investi du pouvoir de quarante prophètes[39]. Sans cette force, comment pourrait-il mettre à son service une telle pelle? – Cet humble était encore en train de réfléchir là-dessus, lorsque l'Elu remit cette pelle entre les mains du Prince des croyants ʻAlî b. Abî Ṭâlib; et dans ses mains aussi elle semblait être toute légère. Et à la manière même dont l'Elu l'avait mise à son service, lui-aussi la fit travailler sans peine ni douleur. Encore une fois cet humble s'émerveilla de sa vaillance et se dit: Nous savons pour l'avoir entendu que ʻAlî est le Lion de Dieu, le Vaillant de l'armée de la cour prophétique et celui qui a enlevé la porte de Khaybar; s'il n'en était pas ainsi, comment aurait-il su faire travailler une telle pelle? J'étais encore dans cette réflexion, lorsque l'Elu adressa la parole au Prince des croyants ʻAlî, en lui disant: "O ʻAlî, remets cette pelle entre les mains de ʻAbdurraḥmân que voici!" Le Prince des croyants ʻAlî prit alors cet humble par la main et lui remit cette pelle; et merveille! cette pelle d'une telle taille semblait être toute légère dans la main de cette faible personne. Il eut alors conscience de ce que cela ne pouvait être qu'un miracle prophétique. Il fit travailler cette pelle de la même manière que le Prophète l'avait fait, et jeta de l'argile sur ce bâtiment; et l'Elu foula cette argile aux pieds avec ʻAlî et les compagnons qui étaient présents. Cela même est un secret merveilleux.

38 Bref, en cette situation et en ce moment cet humble fut délaissé par cet événement visionnaire. Et juste après la vision, son avis sur celle-ci se formula – comme le dit le proverbe "Chaque vase laisse suinter ce qu'il contient"[40] – en ces vers:

toutes sortes, il advint que son pied fut tourmenté. Et parce qu'il ne voulait pas ennuyer les autres avec son mal de pied, et qu'il s'efforçait que l'on ne s'en aperçût pas, la douleur qui l'affligeait s'accrut tellement qu'elle dépassa toute description. Mais ce fut dans cette situation même que cet humble comprit de quoi il s'agissait, à savoir d'une "ouverture tenant au Mystère" qui lui était parvenue de la Présence du Seigneur des Seigneurs, et qui devait consolider son acte de reconversion. En ce moment, au lieu de crier au malheur, de dire "hélas!", il dit "Louanges à Dieu!"; et il comprit que c'était là une grâce, habillée du vêtement de l'épreuve, qui lui était échue en ce déguisement. Et tout ce poison de misère que l'Echanson d'Amour versa dans la coupe de l'épreuve de cet humble, ce dernier le but en remerciant comme si c'était du sucre, car il voyait que si ce terrible courrier n'eût pas été envoyé en hâte, et sans laisser aucun doute, de la cour royale du Mystère[37], il eût plié le cordage de la tente "Sécurité" pour dresser celle de l'inconscience dans le désert "Blâme". Alors cet humble dit en pleurant ce poème:

Hier soir, ma passion pour Toi frappait à la porte de la folie,
Hier soir le torrent de mes yeux agitait des vagues de sang,
Jusqu'à ce que, à minuit, arrivât la cavalerie apportant Ton Image;
Sinon le roi de l'âme eût dressé la tente en dehors, hier soir.

37 Bref, cet humble vivait d'une façon dépourvue de splendeur. Tantôt, le fanal de la lumière de la Volonté[38] lançait des rayons dans le cœur de cet humble, tantôt ce dernier s'accommodait aux ténèbres de l'âme et des passions. Mais soudain, dans cette situation même, cet humble voit en songe le Prophète élu – que Dieu le bénisse et lui accorde le Salut – avec beaucoup de ses compagnons – l'agrément de Dieu soit sur eux tous. Ils sont en train d'ériger un bâtiment de L'Occident vers l'Orient. L'Elu a dans la main une pelle dont la longueur et la largeur semblent d'une

auprès du mal ressemble au souffleur maniant les soufflets. S'il ne te laisse pas brûler par son feu, il laisse l'odeur de sa fumée se fixer sur toi"[36], la calamité de la fumée de la désobéissance, en sortant de ces compagnons, atteignait le cœur de cet humble.

35 Enfin, une fois, il lui arriva de s'asseoir avec quelques-uns d'entre eux, dans une réunion aux mœurs corrompues, repaire de Satan, où il perdit un instant à se conformer à leur conduite. A la fin, il se leva, dénué de tout, quitta déprimé cette sinistre réunion pour retourner vers son domicile habituel. Quand il l'eut rejoint, il tomba dans un état de fatigue proche de l'évanouissement, et s'endormit. Or, dans cette maison demeurait une femme pieuse et très pure. Après avoir dormi quelque temps il se réveille tout à coup. Lorsqu'il ouvre les yeux, il voit la pièce éclairée. Il lève la tête pour bien regarder. Sur la banquette où cet humble était couché, tout près de son oreiller, il voit une personne debout qui fait la prière. Sa tête s'élevait jusqu'au plafond de la pièce, et la pièce était tout éclairée de l'irradiation de sa lumière. Après chaque double inclination rituelle, elle baissait la tête sur cet humble, en disant ceci : "T'es-tu repenti? T'es-tu repenti? T' es-tu repenti?" ce qu'elle répéta plusieurs fois. Et au moment où elle disait ces mots, un ruisseau de larmes jaillit de cet humble. Aux approches de l'aube, cette pieuse femme lui disait encore les mêmes paroles. Alors il éprouva une détente du cœur, et une admiration craintive s'empara de son âme. Il renouvela son Islam et eut l'intention de revenir à Dieu.

36 Mais, comme avant, il eut d'autres fréquentations de gens ignobles, et parce qu'il les fréquentait, l'irradiation de la lumière de cette intention s'amoindrissait, et un affaiblissement se fit jour dans sa croyance. Un soir cependant, lorsque cet humble s'était réuni à des gens de

Devant toi, le chemin est long, c'est un désert plein de dangers,
Avec quoi as-tu préparé tes provisions, quel est ton équipement de voyage?
Ce n'est pas ton affaire que d'aimer les idoles: pourquoi leur cours-tu après?
Pourquoi bouleverses-tu pour moi les choses, comme ta chevelure est bouleversée?

33 Mais enfin cette figure du Mystère sortit soudain de derrière le voile, sans aucune tache (de ténèbre)[34], et la brise du zéphyr apporta le parfum de Joseph-Fidélité à l'odorat de la terre de Canaan-Cœur, de façon que Jacob-Ame, dans la "Maison de la tristesse", lorsqu'il retrouva Joseph le Disparu, composa cet hymne[35]:

Qui donc vient de passer, pour que s'exhale un parfum d'ambre?
Qui marche là avec tant de charme?
Il donne à Jacob des nouvelles de Joseph le Disparu,
Peut-être un porteur de bonnes nouvelles arrive-t-il d'Egypte à la terre de Canaan.

34 C'était le temps où cet humble fréquentait quelques compagnons vagabonds qui n'avaient pas de scrupules, qui jour et nuit étaient allongés sur les coussins de l'inconscience, et qui s'adonnaient sans cesse, dans la Maison de jeux qu'est le vain amusement, aux badineries et aux moqueries, aux coquetteries et aux jeux de hasard, et qui ne cessaient, dans la honte de leur sottise, atteints par le vice de leur stupidité et écartés du raisonnable et du bien reconnu par la tradition, de se jeter dans la gueule mortelle du Monstre "Passions"; bref, des compagnons appartenant à ce genre d'hommes qui "s'asseyent auprès du mal"; et comme pour vérifier cette parole du Titulaire de la Mission prophétique: "Celui qui s'assied

mais je n'ai pas la force de porter le fardeau de la séparation de Toi et de supporter la douleur des péchés! ô Dieu, si c'est pour t'obéir, je préfère l'Enfer avec toute la peine qu'il comporte; mais si c'est en te désobéissant, je ne désire même pas jouir des très belles Vierges du Paradis! ô Dieu! je suis serviteur; donne-moi accès à la qualité d'être ton vrai serviteur, et "jette ma tête dans le puits" (=tout le reste ne me concerne point)! ô Dieu, ne m'éloigne pas de Toi, et ne parle pas un langage violent à ton serviteur!

Hélas, hélas, quel chagrin Tu me fais!
Ma joue rubiconde est devenue pâle comme la paille, par le chagrin que tu me fais!

Oui, c'est ce que cet humble avait dit autrefois; mais aujourd'hui même, dans l'état où il se trouve, il dit encore ceci:

Si je trébuche dans l'amour pour Toi
Toute l'étendue du monde devient étroite pour mon cœur;
Si c'est l'enfer qui nous offre l'union avec Toi,
Nous avons honte de tous les habitants du paradis!

32 Mais quand les rayons de cette Lumière se cachèrent de nouveau, et que les "vagabonds" qui fréquentent les tripots de l'être humain se retrouvèrent en cachette derrière le voile des ténèbres de l'âme, ils ouvrirent encore une fois les couvercles des jarres "désobéissance", s'installèrent de nouveau dans le dérèglement et le délabrement, ouvrirent la main à une conduite de hors-la-loi, digne de mépris et sans scrupules. A cette heure donc, ce fut le moment de dire:

O cœur dur, fais-tu encore souffrir mon âme?
Tu marches sur la voie de l'erreur; que fais-tu de périlleux?

défendues et faisait ses provisions aux herbages de l'inconscience, ce fut dans cette situation même que la Lumière de la Connaissance intime tomba de Sa Présence royale sur les sphères du cœur de cet humble, et que la trace de Son Amour devint visible. Tantôt, c'était à cause du soir "âme impérative" que l'aube "esprit" se retirait derrière le voile; tantôt le soleil "Amour" se levait de la constellation "Béatitude", de sorte que s'enfuyait la ténèbre du soir "Misère". Tantôt la figure "Bonheur" montrait sa face de par derrière le voile "épreuve" au moyen d' "Amour"; tantôt la silhouette du nègre "Misère" passait la tête hors de la taverne "Ténèbre" et versait le dépôt-de-vin "Désobéissance" sur l'âme de cet humble. Avec chaque nouveau rayon qui apparaissait de cette Lumière, cet humble pouvait distinguer dans les rayons mêmes de cette Lumière, combien il était encore séparé de la Connaissance intime à cause de la Ténèbre de son parjure et de l'opacité de son infidélité, et par suite de l'apparition de cette Lumière, il eut honte de la ténèbre de son égarement[33].

30 Puis il cherchait pour se blâmer un lieu solitaire; là il réprimait son âme, frappait du poing "repentir" son sein "tristesse", heurtait à chaque instant la tête "gémissement" au mur "lamentation", et proférait cette plainte de l'indigent en la Présence de Celui qui est au-dessus de l'indigence:

A quoi tient-il que Toi Tu ne nous regardes pas?
Que tu ne rends ni mieux ni pire l'état de celui qui a le cœur brisé?
Tu ravis le cœur et t'abstiens aussitôt; va t'en! car, tel le Ciel,
Tu ne montres de la sollicitude qu'accompagnée d'affliction!

31 Et il eut encore cet entretien intime avec Dieu: O Dieu, je t'implore par ton unitude, dispense ta clémence sur nous, je m'en remets à ta fidélité, accorde ta Miséricorde à notre manque d'équité! O Dieu, si le dessein de la création de cet humble est le Feu de l'enfer, je l'accepte;

entendre quelques mots de sa chambre de méditation. Le Sulṭân dit alors au Shaykh: "Tout ceci n'était que piège!" Et le Shaykh de répondre: "c'est vrai, Maḥmûd, c'est bien un piège, mais sa chanterelle, ce n'est pas toi[31]!"

27 Comme on l'a déjà dit, dans cette étape le chercheur a encore 14000 Voiles lumineux à dépasser sur son Chemin, et qui sont dûs aux attributs de la Jalousie divine et de la Majesté de la Souveraineté royale de Dieu. Mais tant que le chercheur n'aura pas traversé les déserts des mauvaises passions dues à l'âme et repoussé totalement les dominations sataniques, sa marche et son cheminement dans la Nature humaine *(nihâd-i insânî)* ne seront pas achevés; il ne pourra atteindre, de la bassesse de la Condition humaine *(sufl-i basharîyat)*, à la hauteur de la Spiritualité *('ulw-i rûḥânîyat)*; il ne trouvera pas la délivrance de l'abîme de ses passions; il ne pourra pas voyager dans cette cinquième étape. – Toutefois Dieu est omniscient.

28 Mais si Dieu éprouve de la sollicitude pour l'un de ces serviteurs, Il s'épiphanise au cœur de ce dernier par Son attribut de Volonté (qui est en dernier lieu) Amour[32]. C'est alors que Sa Volonté-Amour ébranle le serviteur, et que la douleur de la quête de Cette Présence se fait sentir dans son cœur; c'est par là que la sympathie pour la totalité des créatures s'affirme d'une manière parfaite en lui. Après quoi, le serviteur se détourne des appétits et des intérêts de son âme (inférieure).

29 A ce propos, cet humble (=l'auteur) se souvient d'un épisode qui peut montrer que, si le serviteur commence à expérimenter la quête de la Voie divine, il se détourne de ses propres intérêts et qu'en même temps la sympathie pour les créatures de Dieu prend racine dans son cœur. Le voici: Chez cet humble, avant la chute de la balle "Béatitude" dans le champ-de-polo "Misère", lorsque le cheval sauvage de l'âme se cabrait contre les ordres divins, courait par le désert des choses désirables et

24 En somme, ô chercheur, ô fidèle d'Amour – que Dieu te nourrisse de la Connaissance parfaite! – conçois l'être humain comme étant un ensemble dans lequel il y a une typification du Monde du Mystère ainsi que du Monde de la Visibilité. C'est pourquoi on appelle ce monde "microcosme". Que par les grâces de la sollicitude du Seigneur les traces des âmes humaines dans les univers deviennent vite évidentes et claires au chercheur de la Voie! "Nous leur ferons voir Nos Signes dans les univers et dans leurs âmes, jusqu'à ce qu'il leur soit évident que c'est le Vrai (Etre)" (41:53).

O toi qui es la copie du Livre divin,
Toi qui es le miroir de la Beauté divine,
Tout ce qui existe dans le monde, n'est pas en dehors de toi;
Tout ce que tu veux être, cherche-le donc en toi-même[29]!

25 Sache également, ô chercheur véridique,– que Dieu te laisse jouir longtemps de ton existence demeurante!– que ce dont on a traité jusqu'ici n'est pas extérieur à la Nature humaine *(nihâd-i insânî)*. Et des cinq demeures que l'on a mentionnées au début, on n'a encore parlé que de quatre. En revanche, la cinquième demeure est, comme on l'a dit, extérieure à la Nature de la condition humaine *(nihâd-i basharîyat)*; c'est le propre des fidèles d'Amour de marcher sur cette Voie-là; c'est tenter le rapprochement de la cour royale du "Glorifié soit-il". O merveille, dans cette station, c'est le Pauvre *(darwîsh)* qui est Roi, et le roi en est dévêtu; car l'oiseau de ce filet provient d'un autre nid!

Sa chanterelle est Abû Sa'îd fils d'Abû'l-Khayr,
L'oiseau qu'il captive, c'est Bâyazîd-i Basṭâmî[30]!

26 Sulṭân Maḥmûd, comme on le sait, se rendit une fois à Kharaqân pour voir le Shaykh Abû'l-Ḥasan-i Kharaqânî. Quant il eut réussi à trouver le Shaykh, il attendit quelque temps avec les siens. Puis le Shaykh fit

homologue de la forme de chaque degré de montée du "Paradis éternel" que tu as situé dans le Monde du Mystère redoublé, une qualification abstraite de cette forme. C'est l'ensemble de ces qualifications abstraites que nous appelons "paradis spirituel"[27].

22 D'autre part, de chacun de ces "fruits" des vertus et des vices qui s'affermissent à partir (des virtualités) de l'être humain *(wujûd-i insânî)*, sortent encore d'autres qualifications lesquelles en sont les homologues dans l'homme *(wujûd-i basharî)*[28]. C'est en fonction de ces qualifications naissant des bons et des mauvais fruits, que Dieu, dans le Monde du Mystère qui est en d'autres termes le "Paradis éternel" et l'"Enfer ténébreux", fait exister des formes comme les Houris, les Ephèbes *(ghilmân*, cf. 52:24), les "Adolescents" *(wildân*, cf. 56:17;19), les Scorpions, les Serpents et les Anges gardiens (de l'enfer: *zabâniyât*, cf. 96:18).

23 C'est encore de la même manière que Dieu a configuré aux niveaux de la Terre du Monde de la Visibilité – c'est là la substance dont le corps humain est constitué – des créatures comme les démons, les humains et les autres êtres vivants comme les bêtes sauvages, les oiseaux et les reptiles. Or, aux niveaux de la Terre-Condition humaine, il y a comme homologue de la forme de chacun de ces êtres une qualification abstraite de cette forme.

Et de même qu'il y a, créées par Dieu le Puissant et Majestueux, des créatures configurées aux niveaux de la Terre du Monde de la Visibilité, il en va de même pour les niveaux du Ciel du Monde de la Visibilité, où il y a des créatures comme les Anges – et c'est de leur substance que l'esprit humain est constitué; et outre les Anges, il y a le soleil, la lune et les astres. Or il y a aux niveaux du "Ciel-Spiritualité", comme homologue de la forme de chacun de ces êtres, une qualification abstraite de cette forme.

ghayb). En revanche, ce que tu ne peux pas déterminer dans le témoin-de-contemplation, telle que l'âme inspirée, donne à cela une seule signification[25].

20 Ensuite coordonne à chacune de ces significations un des niveaux de la "Terre humaine", de sorte que la heptade soit complétée. Puis, situe à chacun des niveaux de la "Terre humaine" un des fruits corrompus des actions vicieuses de l'âme impérative, et homologue à chaque vice que tu as situé aux niveaux de la "Terre humaine" un degré de descente de "l'Enfer ténébreux" dans le Monde du Mystère redoublé *('âlam-i ghayb-i muthannâ)*. Or, aux niveaux de la "Terre humaine" il y a comme homologue de la forme de chaque degré de descente de "l'Enfer ténébreux" que tu as situé dans le Monde du Mystère, la qualification abstraite de cette forme. C'est l'ensemble de ces qualifications abstraites que nous appelons "enfer de l'âme". Cet enfer n'est chauffé que par le feu des passions. Quiconque, à Dieu ne plaise! n'éteint pas aujourd'hui ce feu, au Lendemain de la Résurrection le flamboiement de ce feu fera, certes, de son être, du bois à brûler! Mais qui aura tué ce feu sera délivré, ainsi que Dieu le dit: "Ceux qui interdisent à l'âme les passions, auront le Paradis comme demeure!" (79:40-41).

21 Après avoir mis en place ces sept niveaux de la "Terre Condition humaine", situe à l'opposé de chaque niveau l'un des niveaux du "Ciel-Spiritualité". Ensuite, homologue à chacun de ces derniers une des sept "sphères du cœur" *(aṭwâr-i dil)* que sont le "pectus" *(ṣadr)*, le "cœur" *(qalb)*, la "membrane du cœur" *(shaghâf)*, le "fond du cœur" *(fu'âd)*, le "sang du cœur" *(muhjat al-qalb)* la "surconscience" *(sirr)*, et l' "arcane" *(khafî)*[26]; et situe dans chacune de ces "sphères du cœur" un des "bons fruits" des actions vertueuses de l'âme pacifiée; puis situe comme homologue de chaque vertu, un degré de montée du "Paradis éternel" dans le Monde du Mystère redoublé. Or, aux niveaux du "Ciel-Spiritualité" il y a, comme

deux Mondes du Mystère et de la Visibilité, c'est-à-dire d'Esprit et Corps. Il s'ensuit qu'il y a nécessairement pour chacun de ces deux Mondes, dans l'homme, un homologue, un typifiant *(namûdâr)*. Nous voici revenus au point où il faut en rechercher les homologies.

Sache que l'homologue du corps matériel, ténébreux et dense, ce sont les sept niveaux de la Terre-Condition humaine; et que l'homologue de l'esprit sublime, lumineux et subtil, ce sont les sept niveaux du Ciel-Spiritualité.

Ensuite, l'homologue de l'un dans le Monde du Mystère, est une cachette, celui de l'autre est une demeure: ce sont là les sept degrés de descente de l'Enfer *(haft daraka-yi dûzakh)* que nous appelons "Enfer ténébreux" *(dûzakh-i zulmânî)*, et les huit degrés de montée du Paradis *(hasht daraja-yi bihisht)* que nous appelons "Paradis éternel" *(bihisht-i jâwidânî)*. Ces sept degrés de descente de l'Enfer ténébreux et sept d'entre les degrés de montée du Paradis éternel ont leur point de départ dans la Nature humaine *(nihâd-i insânî)*; toutefois Dieu est omniscient. Nous voici tout près du secret de la raison pour laquelle les degrés de descente de l'Enfer sont au nombre de sept, tandis que les degrés de montée du Paradis sont au nombre de huit. Sache que le huitième degré de montée est en dehors de la Nature humaine, ainsi qu'on l'expliquera plus loin.

19 Quant aux sept niveaux de la "Terre humaine" *(zamîn-i insânî)*, les sept niveaux du "Ciel spirituel" *(âsmân-i rûḥânî)*, les sept détroits de l' "enfer de l'âme" *(dûzakh-i nafsânî)* et les sept degrés de montée du "paradis spirituel" *(bihisht-i rûḥânî)*, ils ne sont pas en dehors des quatre âmes: âme impérative, âme-conscience *(lawwâma)*, âme inspirée *(mulhama)* et âme pacifiée[24]. Ensuite, donne deux significations à chacune d'entre elles dont tu peux déterminer l'apparition dans le "témoin-de-contemplation" *(shâhid)* comme étant de l'ordre de l'âme impérative ou de l'ordre de l'âme-conscience; car c'est ce que nous appelons "mystère-mystère" *(ghayb-i*

proximité de Dieu en son cœur, fait tous ses efforts pour que son propre recueillement et son occupation exclusive de Dieu soient encore plus intenses que chez l'autre, et c'est en ce sens qu'il éprouve de la jalousie pour cet autre. Comme le disait le Prophète: Certes, Sa'd est jaloux ; mais moi je suis encore plus jaloux que lui; et Dieu est plus jaloux que nous tous!"[21]; enfin l'orgueil, dont le contraire est la modestie; l'injustice, dont le contraire est la justice, et l'amour-propre, dont le contraire est l'annihilation.

Tout cela, ce sont les fruits des vices de l'âme impérative *(nafs-i ammâra)* et des vertus de l'âme pacifiée *(nafs-i muṭma'inna)*.

17 Or ces fruits sains, les vertus de l'âme pacifiée, occupent les sept niveaux du Ciel-Spiritualité *(âsmân-i rûḥânîyat)*. Et de la même manière les mauvais fruits, les vices de l'âme impérative, occupent les sept niveaux de la Terre-Condition humaine *(zamîn-i basharîyat)*, de sorte que ces vices de l'âme impérative touchent aux rangs élevés de l'âme pacifiée – "Puis nous en avons fait le plus bas de ceux qui sont bas" (95:5). Ne vois-tu pas l'allusion qui est faite à l'état intérieur de Joseph par la manière dont Dieu dit: "Elle s'était éprise de lui, et il s'éprit d'elle" (12:24)[22]? Ce désir se fit sentir sous l'influence de ce qu'il faut qualifier comme relevant de l'âme impérative. Mais ne cède pas ici à une croyance corrompue, mon cher, ne t'imagine pas que son âme – sur lui le Salut! – ait été impérative! Bien au contraire, son âme était, comme celle de tous les Prophètes, pacifiée[23]. Mais comme nous l'avons dit, c'était l'influence de l'âme impérative qui agissait sur la quiétude de son cœur, de sorte que cette "idée propre à l'âme impérative" se présenta à son esprit. C'est pourquoi il arrive que le Mal naisse d'un homme intègre, et que le Bien naisse d'un homme corrompu.

18 Comme nous venons de l'exposer, l'être humain est composé des

rapprochement le plus intime"[19], en envoyant l'Esprit sublime de son lieu spirituel qui est "Dans la plus belle des statures" (95:4), au Monde inférieur qui est le Corps humain, pour que viennent à l'existence, par le mélange et le mariage de ces deux (parents), les deux enfants: l'un de nature noble, l'autre de nature vile, à savoir Cœur *(qalb)* et Ame (charnelle: *nafs*), l'un d'entre eux ressemblait à son père, l'Esprit, l'autre à sa mère, le Corps. Et toutes les qualités de caractère louables et blâmables qui apparurent dans la nature humaine *(nihâd-i basharî)* furent dues respectivement à l'un ou à l'autre.

15 Et de même que par le mariage et le mélange d'Esprit et Corps étaient apparus Ame et Cœur, de même apparurent, à travers Cœur et Ame, l'avidité *(sharah)* et l'amour *(maḥabbat)*; puis, de l'avidité et de l'amour naquirent toutes les qualités de caractère louable et blâmable, de la manière suivante: de l'amour naquirent la sympathie *(shafaqat)* et la compatissance *(raḥmat)*, tandis que l'avidité engendrait la colère *(ghaḍab)* et l'appétit *(shahwat)*. Ensuite, la colère et l'appétit donnèrent la rancune *(ḥiqd)* et la convoitise *(ḥirs)*, l'avarice *(bukhl)* et l'envie *(ḥasad)*, l'orgueil *(kibr)* et l'amour-propre *('ujb)*, et l'injustice *(ẓulm)*; et de même se manifestèrent à partir de la sympathie et de la compatissance: la générosité *(sakhâwat)*, le contentement *(qanâ'at)*, la douceur *(ḥilm)*, la justice *('adl)*, la modestie *(tawâḍu')*, la Jalousie *(ghayrat)* et l'annihilation *(fanâ')*[20].

16 Et chacune de ces qualifications se trouva être le terme contraire d'une autre: il y a l'avarice, dont le contraire est la générosité; la rancune, dont la douceur est le contraire; la convoitise, dont le contentement est le contraire; l'envie, dont la Jalousie est le contraire – car l'envieux, en voyant quelqu'un doué de la fortune et des biens de ce monde, désire posséder ces biens lui aussi: il n'a donc que de l'envie pour lui, tandis que le "jaloux", en voyant un autre homme recueilli dans son cœur et favorisé de quelque

montée" *(darajât)* au nombre de huit. Au huitième degré il y a six "rangs" *(martaba)* et deux "stations" *(maqâm)*. Mais il est impossible d'expliquer et de démontrer convenablement ces demeures et étapes, d'exposer comment dépasser ces détroits, arriver à ces degrés de montée, séjourner et s'installer dans ces rangs et stations. Ce qui, Dieu voulant, sera quelque peu déchiffré ici, ne dépasse pas le domaine de l'expression et la capacité de l'allusion.

13 O fidèles d'Amour! O chercheurs de la Voie! Que Dieu illumine vos cœurs par la Lumière de sa Connaissance! Sachez que Dieu – magnifique est sa Majesté et tout englobante est sa Grâce – créa l'Homme, Adam et toute sa postérité[17], des deux Mondes suprasensible et sensible (du Monde du Mystère *('âlam-i ghayb)* et du Monde de la visibilité *('âlam-i shahâdat)*, c'est-à-dire, le créa Esprit *(rûḥ)* et Corps *(qâlab)* en investissant chacun d'entre eux d'un Savoir particulier à sa fonction *(ḥâl)*, pour qu'à travers ce (double) Savoir les hommes puissent soutenir la vie des deux Mondes du Mystère et de la Visibilité. Il faut donc que l'homme cherche en soi-même un agir conforme à ce double Savoir, mais que, ce faisant, il n'ait qu'un seul objet, que le but de sa quête ne soit qu'un seul but. S'il agit ainsi, et qu'il applique chaque Savoir à sa place, il pourra retourner également aux béatitudes des deux Mondes et à ce qui est éternellement l'objet de ses aspirations intimes. Mais s'il n'agit pas ainsi et qu'il applique ce Savoir autrement qu'à sa place, il sera sans nul doute parmi ceux dont Dieu dit: "Parmi eux, il en est qui commettent l'injustice contre eux-mêmes" (35:29/32), parce que l'injustice peut se définir comme étant "le placement d'une chose à une place autre que la sienne"[18].

14 Comme on vient de le dire, quand le Créateur promut Esprit et Corps des deux Mondes du Mystère et de la Visibilité à l'existence, et qu'il réunit ces deux antipodes – "Glorifié soit Celui qui réunit les plus éloignés des extrêmes" – dans une union qui opéra entre l'un et l'autre "le

mette à l' unisson avec la langue, pour qu'à l'attestation de la langue se joigne "l'assentiment du cœur" et que, Dieu voulant, ces Voiles soient totalement enlevés. Que Dieu nous fournisse la "nourriture" ainsi qu'à tous les "chercheurs"!

11 Retournons au Début! D'après ce qu'on vient de dire, les demeures et étapes qui se trouvent devant le serviteur, sont jusqu'à la Présence de la Puissance divine, en somme au nombre de cinq. Quatre d'entre elles sont dans la Nature même de la condition humaine *(nihâd-i basharîyat)*, tandis que la cinquième est dans la Présence seigneuriale *(ḥaḍrat-i rubûbîyat)*; c'est celle qu'on appelle "Voyage en Dieu" *(sayr fî Allâh)*.

Quiconque ne parcourt pas ces demeures "aujourd'hui", ce qu'à Dieu ne plaise! et n'est pas capable de traverser ces Voiles, restera, certes, pendant dix mille ans dans chaque demeure, au "Lendemain" de la Résurrection. Il en existe une preuve décisive. Que celui qui cherche à comprendre cette Parole soit craintif et s'efforce selon sa capacité de "mesurer" le Chemin; car le Créateur des êtres du monde en donne cette illustration: "Un Jour dont la durée est de cinquante mille ans" (70:4); et d'après un autre passage coranique, il restera dans chaque demeure pendant deux cents ans: "Dans un Jour dont la durée est de mille ans" (32:4/5). S'il paraît y avoir contradiction mutuelle, eu égard à la seule lettre, pourtant sur le plan spirituel ces deux versets ne se contredisent point.

12 Ces demeures sont structrées selon les cinq "idées se présentant à l'esprit" *(khâṭir)* dont quatre seront reléguées, tandis qu'une seule subsistera, à savoir "l'idée inspirée par le Compatissant" *(khâṭir-i raḥmânî)*; c'est cela aussi la cinquième demeure.

De la même manière que les demeures de la Voie sont au nombre de cinq, ses "détroits" *('aqabât)* sont au nombre de sept, et ses "degrés de

il faut en extraire le joyau "véracité" *(ṣidq)*, pour qu'à son aide les Signes de Dieu (cf. 41:53) puissent être acceptés (compris); puis, quand le cœur les a acceptés, il convient que "l'intention des actions" soit mise au jour; et quand celle-ci est apparue en lui, elle incite l'homme à chercher à agir. Il y a alors dans ce cas la possibitité que, Dieu voulant, l'homme trouve en agissant le Chemin de Dieu. Certes; mais ceci est sur un autre plan, et nous avons ici un autre propos. Comme nous avions rencontré cette parole étrange, notre parole s'est écartée; mais comme (cet) "étranger-écarté est tel un aveugle"[15], que l'on veuille bien nous en excuser!

10 Maintenant il est temps de revenir à notre point de départ, car "chaque chose retourne à son origine"[16]. Nous disions que l'enlèvement de ces Voiles ne peut réussir que par le détachement du monde et l'esseulement, sous les conditions qui ont été mentionnées. Aussi nous sommes-nous proposé d'élucider qui est "celui qui s'esseule" et qu'est-ce que "l'esseulement". Maintenant voyons ceci: Tant que nons ne trouvons pas le cœur du "chercheur" mis à l'unisson avec sa langue, et que c'est avec contrainte et violence qu'il lui commande de s'accorder, il est encore "chercheur d'esseulement"; tandis qu'ensuite, lorsque le cœur s'est accordé avec la langue, il est "celui qui s'esseule". La raison en est la suivante: chaque fois que la langue est le lieu du prononcement de la parole "Dieu", il est absolument impossible qu'elle soit en même temps le lieu d'une autre parole. Dans ces conditions, la langue est donc, à l'instant où elle prononce cette parole, "celui qui s'esseule" en "s'esseulant" de toute chose qui ne soit cette parole. Corollairement, si maintenant le cœur se met à l'unisson avec la langue et que cette parole soit pour lui authentique *(ḥaqîqî)* et non métaphorique *(majâzî)*, alors il faut que dans chaque instant où la langue "esseulée" se met à la prononcer, le cœur devienne lui-aussi "celui qui s'esseule" en dehors de tout ce qui peut être autre que cette parole. Ainsi il faut qu'il se

"assentiment du cœur". Le symptôme de l'assentiment du cœur est tel que, quand la langue remémore l'Etre vrai *(Ḥaqq)* en lui attestant l'unité *(waḥdat)* divine, le cœur vient la confirmer en attestant l'unitude *(yagânagî)*[11]. Quand maintenant le rang distingué de la "pureté de servitude" est une fois atteint, le serviteur nie tout ce qui veut se configurer dans le cœur comme étant, si ce n'est l'Etre vrai, et le fait oublier au coeur. "Mémore ton Seigneur quand tu oublies!" (18:23/24). S'il le fait ainsi, le cœur sera capable de la Mémoration à l'état pur de l'Etre divin, et le serviteur sera "purifié-distingué" *(mukhlaṣ)*[12]; et quand le nom du serviteur sera inscrit dans la liste des "purifiés-distingués", Satan n'aura plus de pouvoir sur lui. Le Créateur nous décrit cet état par ces paroles: "Il dit: Par Ta Puissance, je les induirai tous en erreur, à l'exception de ceux parmi Tes serviteurs qui sont purifiés-distingués!" (38:83/82-84/83). Il est question ici de Satan le Maudit, lorsqu'il prononce le serment: "Je vais les induire tous en erreur et les égarer, sauf les serviteurs purifiés-distingués, car je n'ai pas de pouvoir sur eux." Mais si le serviteur n'agit pas ainsi, la "pureté de servitude" ne se dévoilera pas à lui, et tant qu'elle ne le fera pas, la Foi au sens vrai ne sera pas présente chez le serviteur.

9 Le Prophète élu dit également ceci: "La Foi, c'est attestation par la langue, assentiment par le cœur et action selon les (cinq) piliers"[13]. Donc, la Foi qui mérite ce nom est fondée sur l'attestation de la langue, et l'attestation de la langue sur l'assentiment du cœur, ce qui veut dire que sans l'assentiment du cœur, la Foi ne se réalise pas. Pour la même raison, l'action selon les cinq piliers ne s'accomplit pas véritablement sans Foi réelle. Il est vrai qu'il y a une légère différence de signification entre le *ḥadîth* "Les actions sont considérées selon les intentions"[14] et notre thèse concernant l'assentiment du cœur; mais si l'on regarde avec clairvoyance, le cœur est une gangue dont deux joyaux peuvent être mis au jour: D'abord

Or cette Mémoration hors de toi–même se distingue de la litanie récitée par la même différence qui fait que l'Opération est autre que le Sujet opérant[5]. Cela veut dire: celui dont le for intérieur est pénétré par le sens spirituel qui a été déposé implicitement dans la Parole "*Nullus Deus nisi Deus*", celui–là est "celui qui s'esseule"; car il y a deux Attributs essentiels, par la Mémoration desquels nous nous rendons présent Celui qui les détient. L'un d'entre eux est celui que nous invoquons en disant: "ô Unique!" *(wâḥid)*; c'est–à–dire, "ô Seigneur pur, qui n'as pas d'égal!"; l'autre est invoqué quand nous disons; "ô Un!" *(aḥad)*; c'est–à–dire, "ô Un *(yagâna)*, auquel la dualité n'a pas accès, et dont nul ne partage la propriété et la souveraineté!" Ces deux Attributs essentiels que nous venons de mentionner sont donc inhérents à la Parole "*Nullus Deus nisi Deus*", en ce sens que "*Nullus Deus*" veut dire: il n'est (aucun) Dieu qui soit qualifié de cette qualification, "*nisi Deus*", c'est–à–dire; si ce n'est Dieu[6].

En ce sens donc, Dieu est le Seul *(fard)*; et il n'est pas approprié *(khâṣṣ)* de mémorer le Seul en groupe[7]; et tant que la Mémoration de Dieu *(Ḥaqq)* ne sera pas appropriée, il n'y aura pas, pour le serviteur, de la "pureté de servitude" *(ikhlâṣ)*[8].

"Oh! quelle différence de chemins: d'un seul fer, traité dans une seule forge, l'un sort comme ferrure, l'autre comme Miroir du Roi[9]!" O Toi le Gracieux! Comment un faible serviteur doi-il demander assistance pour accéder à la "pureté de servitude" qui est, dans le Trésor de Ta Générosité, une faveur toute particulière *(khâṣṣ)*, réservée pour les serviteurs?

Si Tu appliques un seul atome de l'élixir "pureté de servitude"
Sur mon cuivre, je serai de l'Or pur[10]!

8 La "pureté de servitude" ne se réalise pas véritablement sans

tient au ténébreux n'est dû qu'aux dominations des inspirations sataniques et aux désirs suggérés par l'âme (inférieure). D'entre les 70000 Voiles dont le Prophète a parlé, ceux-ci sont au nombre de 28000. 28000 autres Voiles ont été évoqués à l'être à travers les qualifications humaines propres au cœur et à l'esprit. Sache que ceux-ci appartiennent à l'ensemble des Voiles lumineux.

Ces 56000 Voiles ténébreux et lumineux que nous venons de présenter dans ces lignes ne sont pas extérieurs à l'être humain *(wujûd-i insânî)*.

Si un Voile s'interpose, sur cette Voie, devant toi,
Sois assuré que ce Voile fait partie de toi, ici-bas.

Quant aux 14000 derniers Voiles, ils échappent aux qualifications propres à la condition humaine *(ṣifât-i basharîyat)*; ils n'ont été évoqués à l'être qu'à travers la Jalousie de la Puissance divine.

6 Quiconque désire comprendre les questions élémentaires de cette science, doit savoir que les demeures *(manâzil)* et les étapes *(marâḥil)* de la Voie sont au nombre de cinq, et qu'il y a dans chacune, à elle seule, 14000 Voiles de Lumière et de Ténèbres sur le Chemin, Voiles dont l'enlèvement ne peut réussir qu'en accomplissant la marche et le cheminement sur cette Voie *(sayr wa sulûk)*.

7 Or la marche et le cheminement ne peuvent être mis à bonne fin sans détachement du monde *(tajrîd)* et esseulement *(tafrîd)*. L'esseulement peut se définir comme étant le détachement intérieur; et c'est pourquoi le Prophète élu disait à ses compagnons: "Marchez (de la manière dont) vous ont précédés ceux qui s'esseulent"! Les compagnons lui demandaient: "Qu'est-ce que 'ceux qui s'esseulent', ô Enyoyé de Dieu"? Et lui de répondre: "Ceux qui sans conscience d'eux-mêmes s'adonnent parfaitement à la Mémoration de Dieu"[4].

précieux, sur la Vie et l'Ame du Prince des princes, du Souverain des êtres créaturels, de la Quintessence des êtres existants, du Flambeau de l'obscurité, de la Clef de la Bonne Direction, Muḥammad l'Elu – que les Bénédictions et le Salut de Dieu soient sur lui – qui est, lui, le dessein de la Création des êtres, car "Si tu n'étais pas, Je n'aurais certes pas créé les êtres"[1]; et sur sa Famille et ses Compagnons, qui étaient les Astres du Ciel de la Bonne Direction et les Planètes de la Sphère de la Béatitude – "Mes compagnons sont comme les étoiles: quiconque d'entre eux vous prendrez comme modèle d'orientation, vous serez guidés"[2]; et sur ses Enfants et ses Epouses, qui étaient les Mères des Croyants et des Croyantes, multiples Saluts!

3 Après la Louange de Dieu très haut et la bénédiction de son Prophète Muḥammad:

Ces paroles ont été émises comme réponse à l'un de mes frères en Religion, qui m'a demandé ceci: Le Prophète élu a dit: "Dieu a soixante-dix mille Voiles de Lumière et de Ténèbre"[3]. Alors, quelle est la différence entre Voiles lumineux et ténébreux? Comment peut-on obtenir leur enlèvement? Quel est le nombre des Voiles lumineux, et combien y en a-t-il de ténébreux?

4 Sache donc – que Dieu t'accorde son Assistance! – que cette différence entre les Voiles lumineux et ténébreux ne se connaît qu'à condition d'accomplir l'exercice spirituel, de lutter assiduement contre l'âme (inférieure), conformément à la Règle de la Religion pratique *(sharî'at)* et aux conditions de la Voie mystique *(ṭarîqat)*: en suivant la tradition du Prince des Envoyés, l'Envoyé du Seigneur des Mondes, notre Prophète Muḥammad le "Missionné", qui instaura sa Loi en vertu de la Claire-Conscience de son Savoir hérité.

5 Ce qu'il faut savoir, toutefois, c'est que chacun de ces Voiles qui

LE REVELATEUR DES MYSTERES

(Traduction du texte persan)

1 Gratitude infinie au Créateur qui composa la structure de l'être humain à partir d'une poignée de terre ténébreuse, et qui prononça, comme illustration de ce fait, ces paroles: "Il le créa de poussière" (3:52/59)! Et Louanges innombrables au Roi qui envoya l'Esprit pur, sublime et subtil, auquel allusion est faite dans ces paroles: "Dans la plus belle des statures" (95:4), au monde inférieur qu'est le Corps matériel-terrestre et dense, et dit: "Nous l'avons rendu le plus bas de ceux qui sont bas" (95:5)! Et qui honora cette faible et menue poignée décrite par le verset: "L'Homme a été créé faible" (4:32/28), prise de (toutes) les parties de cette Terre qui est le Centre des cercles célestes, par sa Faveur et son Témoignage d'honneur –"Nous avons, certes, honoré les fils d'Adam" (17:72/70), et en le plaçant au dessus de beaucoup de créatures – "Nous les avons rendus supérieurs à beaucoup de ceux que nous avons créés, par prééminence" (17:72/70); qui, ensuite, en le mélangeant et en le mariant à l'Esprit, l'investit du port de ce fardeau qu'est le "dépôt" de la Connaissance – "L'homme s'en est chargé" (33:72), et le retira de derrière tant de milliers de voiles lumineux et ténébreux, et le fit ainsi le Rapproché de sa Présence – "Et les Devançants; les Devançants, ceux-là sont les Rapprochés" (56:10-11), et qui alors l'honora en le revêtant de la Robe d'honneur "Amour", car "Il les aime, et eux, ils L'aiment" (5:59/54)!

2 Que cent miliers de souhaits, de grâces et de prières soient, cadeaux

اگر گویند گفتی که حرکت بجود موجب حرمان و خذلانست، عبورش از آنجا چگونه صورت گرفت؟ بگوی چون نظر بجمال احدیت نگشاد، خود را بر تاب قرب در غیرت غیریت ازل و ابد بند یافت، آن طالب یگانه را دوگانه در نظر آمد. غیر [ظاهرا: غیرت] محبتش بتلاشی وجود سبقت نمود، عنایت محب در اصل فطرت چون بر وجود محبوب سابق بود، دانست که نازنین مشرف مخازن خزاین محبت تاب آن عتاب نیارد، سلسلهٔ نور احدیت را که از دوست بدوست ملحق بود، از راه عاشق نوازی بدست عنایت بجنبانید، محب [گویا بمحبوب] نظر بگشود، خود را بمقام "او ادنی" در مجلس وصال احدیت یافت، وجود خود را در ازل و ابد از صفت خود پنهان در ذات او ظاهر دید. این معنی فهم کن: یعنی میان محب و محبوب رازهای نهان بود، بپیغام و سلام بر نمی آمد. در فیض اول کس مستعد قبول آن نشد، لا بل در عالم خلقت خلقیت نمی گنجید. واجب آن دید که محبوب را بدعوت سرای عالم وحدت دعوت کند، تا سخنی که بواسطه از حق می شنود، بی واسطه از حق بسمع سمیعی حق بشنود و بزبان حق با حق بگوید. چون سمع و بصر و نطق او در صفت اجلال صورت اضمحلال گرفت، ذات را بهمان نسبت در ذات حق گم یافت، و آن حقیقت که بدان وجود خود را از حق مشاهده می کرد، که "انا من الله"، بی خود بنظر حق در حق می دید. گوش دار! دال و راه را [کذا، شاید دالّ راه را] اینجا سطوتی عجبست، یعنی نسبت بعدم هم زاد قدمست نه از نسل آدم. "لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملك مقرب و لا نبی مرسل" اشارت بدین معنی [است]...

ینبوع چهل و ششم: اگر پرسند که از "قاب قوسین" چه معنی فهم توان کرد؟ بگوی قاب قوسین قرب بود بصفت عزت [ظاهرا: غیرت] ممزوج. اگر گویند تفصیل این معنی بچه تحصیل توانیم؟ بگوی محبت سابق بر وجود محبوب در کتم عدم بعلم قدم می دید که آن مایهٔ کار سرمایهٔ بازار معرفت و رونق گلزار محبت است ودر تاخت و باخت یکتا خواست که از بهر نواخت او در دعوت سرای مجلس وصال بحکم ضیافت "وقت" ویرا بر بساط توحید و سماط وحدت بنشاند...

اگر پرسند که "قوسین" بچه اعتبار ست؟ بگوی باعتبار ازل و ابد، یعنی آن وقفه در قلب ازل و ابد اتفاق افتاد... بعد فهم کن که الوهیت طرف علو دارد وخلقیت طرف سفل، تا معلوم کنی که از طرف احمدی "قاب" بود و از طرف احدی "باق". "ماعندکم ینفد وماعند الله باق". قاف، قاف تفرقه، الف، الف اثنانیه، با، باء قربت. در مقام جمع حاصل چه شود؟ یعنی فلما عبر عن تفرقة قاب اثنینیة الاحمدیة، وصل الی مقام باق قرب جمع الاحدیة...

effectivement fort bien résumer, avec tout ce qu'elle peut avoir de "choquant", une doctrine de ce dernier, concernant la supériorité de la *walâyat* sur la prophétie. Car il résulte d'une part des renseignements fournis par son disciple 'Azîz-i Nasafî, que Sa'duddîn professait une doctrine "moniste" (*Kashf al-ḥaqâyiq* p. 153) et que les "monistes" considèrent le *walî* comme supérieur au prophète (*ibid.* p. 102; cf. F. Meier in *W.Z.K.M.* 52, 1953, pp. 130-38 et 147); et d'autre part, Simnânî nous rapporte également que Sa'duddîn estimait la *walâyat* supérieure à la prophétie en s'appuyant sur une argumentation *ḥurûfîe*. Selon cette argumentation de Sa'duddîn telle que rapportée par Simnânî, la lettre *wâw* de *walâyat*, étant écrite *wâw alif wâw*, est fondée sur le *alif* de *ulûhîyat*, tandis que la lettre *nûn* de *nubuwwat*, étant écrite *nûn wâw nûn*, est fondée sur le *wâw* de *walâyat*, ce qui veut dire que la prophétie n'est en rapport avec la divinité que par l'intermédiaire de la *walâyat* (*Čihil majlis* 86a,4ss., *majlis* 25; la traduction donnée de ce passage par M. Molé, *Les Kubrawîya*.. p. 100ss. serait à réviser). Simnânî rejette d'ailleurs non pas l'argument, mais la conclusion qu'en aurait tiré Sa'duddîn (cf. *Der Islam* 50, 1973, p. 80, n. 148). En revanche, un auteur shî'ite le répétera sans modification dans un poème composé à la louange du VIII[e] Imâm (Ma'ṣûm'alîshâh, *Ṭarâyiq al-ḥaqâyiq* éd. M. J. Maḥjûb, Téhéran 1339 h.s., vol. 2, p. 257).

187. Cf. H. Corbin, *En Islam iranien* 3, p. 278ss.

188. Cf. Jâmî, *Naf.* p. 443, reproduisant *Čihil majlis* 89a,1 ss. Il est curieux que Simnânî remplace ici le nom de Sa'duddîn-i Ḥamûya par celui de "Tirmidhî et quelques occidentaux", pour leur attribuer la formule *bidâyat al-awliyâ' nihâyat al-anbiyâ'*, qu'il "excuse" en rapportant l'interprétation d'Isfarâyinî. Peut-être Simnânî ne voulait-il pas "excuser" Sa'duddîn?

189. Cf. encore *supra*, n. 169.

190. Pour ce nombre, cf. Majd-i Baghdâdî, *Risâla dar safar* éd. K. R. Ḥusaynî in *Collected Papers (supra*, n. 16), p. 189, Najm-i Râzî, *Mirṣâd* p. (43) 72 et Maḥmûd-i Kâshânî, *Miṣbâḥ* pp. 23-24. Voir aussi R. Gramlich, *Derwischorden (Zwei)* p. 53, n. 237.

191. Il s'agit du *Yanbû'* n° 46 (L *ras* 146b,18 - 148b,17), texte qui est un commentaire du verset coranique 53:9, expliquant le passage de Mohammad, de la proximité des "deux arcs" *(qâb qawsayn)* à ce qui est "plus près" *(aw adnâ)*. Nous avons vu plus haut (*supra*, p. *37*), que ces deux sortes de proximité sont aussi celle des "rapprochés" et celle de "ceux qui atteignent le but". Ici, la dualité impliquée dans la proximité des "deux arcs" correspond à l'état créaturel d'"Aḥmad," c'est-à-dire de Mohammad l'être créé. En jouant comme Aṭṭâr avec l'annihilation du "*mîm* d'Aḥmad" (cf. H. Ritter, *Das meer der seele* p. 576s.) et en considérant cette proximité à distance *(qâb)* comme étant l'inversion de *bâq*, c'est-à-dire de "ce qui demeure" (*bâqin, Coran* 16:98/96), Isfarâyinî écrit: "Comprends que la divinité *(ulûhîyat)* détient le côté supérieur, et que l'état créaturel *(khalqîyat)* détient le côté inférieur... Du côté aḥmadien, (cette réalité unique) se montrait en tant que *qâb*, du côté de l'Un *(aḥadî)* en tant que *bâq*... Quand il eut dépassé l'état de séparation, la distance *(qâb)* de la dualité aḥmadienne, il parvint à la station *bâq*, la proximité de l'uni-totalité *(qurb jam' al-aḥadîya)*." De fait, c'est en vertu de l'"hospitalité" divine de l'"Instant" *(waqt)* qu'il fut invité dès la prééternité de "s'asseoir sur le tapis de l'unité" *(bisâṭ-i tawḥîd wa simâṭ-i waḥdat)*; et lorsqu'il reçut cette hospitalité, dans la station *aw adnâ*, il vit son existence *(wujûd)*, hors de ses qualités à lui, éternellement dans l'Essence divine. C'est dans cette contemplation de son existence par l'oeil de Dieu, hors de lui-même, qu'il fut, "par rapport à (ce) non-être, jumeau de l'Éternité, non fils d'Adam; et c'est à cela que fait allusion la tradition "Il y a pour moi un instant avec Dieu..."."

En voici quelques extraits (146b,18 - 147a,4/147b,9 - 15/148a,6 - 148b,3):

n. 155) est à distinguer des sept variations d'une même matière à sucre, prise de la canne. On peut donc dire qu'en parlant d'un "Huitième degré", notre auteur ne fait que rendre explicite ce qui est déjà ancré implicitement dans la pensée *kubrawîe*. Mais il y a plus. Avant Kubrâ même, c'est Aḥmad-i Ghazâlî qui fournit le schéma de ce que nous retrouvons chez notre Isfarâyinî. Selon le *Kitâb at-tajrîd* en effet (p. 52), l'être humain se compose d'un *wujûd 'adlî* ou "blâmable" *(madhmûm)* et d'un *wujûd faḍlî* ou "louable" *(maḥmûd)*, *'adl* et *faḍl* étant l'équivalent de *qahr* et *luṭf* *(supra*, n. 180), de l'enfer et du paradis, etc. Or le *wujûd 'adlî*, qui est ténébreux, comporte sept parties, tandis que le *wujûd faḍlî*, qui est lumineux et transparent, en comporte huit... (cf. notre étude, *Sakralraum...*, ici n. 13). — On pensera également à la conception iranienne du "Huitième Climat", surtout telle qu'interprétée par le génial Muḥammad Karîm-Khân-i Kirmânî (cf. H. Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite,* Paris 1960, pp. 125ss. et 349ss.).

183. Cf. A. J. Wensinck et al., *Concordance...* I, p. 99.

184. Ce qui nous fait penser ici à la prophétologie shî'ite, c'est l'idée de la bi-unité originelle des deux lumières émanées, et le fait que le Prophète historique n'en représente que l'une. Si Isfarâyinî était shî'ite, il identifierait l'autre des deux lumières avec la lignée des Imâms (cf. H. Corbin, *De la philosophie prophétique en Islam shî'ite,* in: *Eranos-Jahrbuch 31, 1962,* Zürich 1963, pp. 49-116, et *En Islam iranien,* surtout I, p. 255 et IV, p. 143ss.). Mais même sous sa forme soufie, l'idée de la préexistence de la lumière prophétique est difficile à concevoir sans avoir passé par un médium shî'ite (cf. déjà I. Goldziher, *Neuplatonische und gnostische Elemente im ḥadīṯ,* in: *Zeitschrift für Assyriologie* 22, 1909, pp. 317-30, et surtout T. Andrae, *Die Person Mohammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde,* in: *Archives d'Études Orientales* 16, 1918, notamment p. 313ss.). La distinction entre la "parole" et la "lumière de la parole" serait d'inspiration hermétiste d'après A. E. Affifi, *The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought,* in: *B.S.O.A.S.* 13:4(1951), p. 847s. Quant à l'émanation de la "lumière de la Bonne Direction", c'est à un *ḥadîth* bien connu des deux Ghazâlî et d'Ibn 'Arabî (cf. A. Jeffrey in *Studia Islamica* 10, 1959, p. 64), et dont il existe une variante "canonique" (cf. A. J. Wensinck et al., *Concordance...* IV, p. 84 et VII, p. 19), que notre auteur fait allusion. Pour l'interprétation d'Aḥmad-i Ghazâlî, cf. notre étude (ici, n. 13), p. 260ss.

185. Ce célèbre *ḥadîth* affirmant la préexistence de la *ḥaqîqa muḥammadîya* (cf. H. Corbin, *En Islam iranien* I, p. 252s.) est cité également par un auteur aussi "orthodoxe" qu'Abûḥafṣ-i Suhrawardî, qui le fait dire au ḥallâjien (Abûbakr) al-Wâsiṭî (ob. après 320/932) (*'Awârif* p. 448,5). Isfarâyinî le cite, ensemble avec plusieurs autres traditions du même genre, dans sa lettre écrite au vizir Sa'duddîn "en 707 ou plus tard" (cf. *supra*, n. 86) L *makt* 45a,9-10. On y trouve également l'idée de la transmission, depuis le corps d'Adam jusqu'à 'Abdallâh b. 'Abd al-Muṭṭalib, de l'atome béni dont devait naître Mohammad, "afin que le point final du cercle de la prophétie joignît le point initial" *(pargâr-i dâyira-yi nubuwwat sar bi-nuqṭa-yi awwal bâz-nihâd wa khatm shud)* (L *makt* 46b,18 - 47a,4). Comparer aussi K.56.

186. La formule traditionnelle est connue sous plusieurs variantes. Selon le *Tafsîr* de Tustarî (p. 48), celui-ci disait: *Âkhir darajât aṣ-ṣiddîqîn awwal al-aḥwâl li'l-anbiyâ';* mais d'après le *Ta'arruf* de Kalâbâdhî (éd. du Caire p. 69), de même que selon le *Kitâb an-nûr* (éd. Badawî p. 74), c'était Basṭâmî qui la formulait ainsi *(Nihâyat aṣ-ṣiddîqîn awwal aḥwâl al-anbiyâ')*. Telle que citée par Isfarâyinî, elle est presque identique avec celle que Qushayrî (*Risâla* p. 129,23, d'après Sulamî) fait remonter à Naṣrâbâdî *(Nihâyât al-awliyâ' bidâyât al-anbiyâ')*. Ibn 'Arabî (*Futûḥât* 2, p. 51, cité par O. Yaḥyâ dans son édition du *Kitâb khatm al-awliyâ'* de Tirmidhî, Beyrouth 1965, p. 169) l'accepte également sous cette dernière forme, mais l'interprète non pas "en *ṭarîqat*" comme Isfarâyinî, mais précisément "en *sharî'at*", c'est-à-dire que le *walî* n'a pas le "goût de l'état d'un prophète législateur" et devrait donc s'abstenir d'en parler... Quant à la formule inverse, c'est Isfarâyinî qui nous apprend que son auteur est Sa'duddîn-i Ḥamûya. Elle semble

الخلق سبب الا المعرفة بذاته وصفاته، كما ورد في الخبر عن داوود
عليه السلام... فبحكمته البالغة الازلية شرفه الله بتشريف لباس
البشرية. فلما البسه وخلعت عليه الخلعة البشرية حصلت له الاستطاعة
في تحصيل كمالها واجتمع فيه الاستعداد والاستطاعة.

(L *makt* 61b,11 - 62a,3; version persane abrégée L *ras* 160a,3-5). De même, si les anges, pourtant clairvoyants à l'égard de la gnose, n'avaient pu assumer ce "dépôt confié" *(amânat)*, c'est parce qu'ils n'avaient pas, pour le supporter, la force due à la densité du corps, tandis que les animaux n'avaient pas la lumière spirituelle de l'état angélique. C'est pourquoi seul l'Homme, ayant un côté animal parfait et un côté angélique dominant, eut la capacité de l'assumer. C'est ce que notre auteur explique dans un fragment sur le verset coranique du "dépôt confié" (33:72):

ملایکه عالم بودند و بانوار ملکیت بینا، می دیدند و می دانستند که در
تحت قبول امانت فواید بی نهایتست، اما جسم کثیف احتمال نداشتند،
قبول نتوانستند [کذا]. و حیوانات را جسم احتمال بود، نور ملکیت نبود،
فایده را ندیدند، از قبول فروماندند. نوع انسان می بایست که او را هم
طرف حیوانی کامل بود و هم طرف ملکی غالب. بنور ملکیت فایده را
بدید و بجسم حیوانیت احتمال امانت را بقبول رسانید.

(*Yanbû'* n° 53, L *ras* 149b,17-150a,3).

Il importe de noter que cet optimisme à l'égard de la capacité théophanique de l'être humain, quelque peu différent du sentiment gnostique de Kubrâ, s'inspire de toute évidence de Najm-i Râzî. Celui-ci en effet l'affirme avec encore plus d'assurance que notre auteur (par exemple, *Mirşâd* pp. (39, 69, 183s.) 66s., 121, 328s. Cf. notre étude citée ici en note 108, pour une analyse plus approfondie de la pensée râzîenne).

182. Le fait que les structures tetradique (quatre éléments) et heptadique (sept cieux, etc.) puissent désigner le même domaine de l'"existence humaine", est une donnée fondamentale du "microcosmisme" de Kubrâ; en effet, son *wujûd* à dépasser par l'annihilation est tantôt de nature tetradique (*Faw.* 11 et 183, cf. *supra,* n. 176), tantôt de nature heptadique (les "sept catégories de l'exister", *Faw.* 18, identiques sans doute avec les "obstacles" ou "voiles" à dépasser pour arriver à la "présence seigneuriale et divine", *Faw.* 118-19). Il en résulte, nous semble-t-il, contrairement à ce que suggère M. Meier (*Die Fawā'iḥ* p. 66), que pour Kubrâ également, l'Être absolu ou divin *(wujûd al-Ḥaqq)* ne s'identifie pas avec la plus haute de ces catégories, mais se situe au-delà de toutes, tout en étant leur fondement ontologique. De même, la "canne à sucre" de Najm-i Râzî (*supra,*

perception du monde (cf. encore *Annexe A,* V, 6): mais cette unicité est conditionnée, paradoxalement, par le "non-être" de ce qui n'est pas, ou l'expérience mystique de l'annihilation de l'être "autre". C'est ce qui résulte également d'un passage important d'une lettre écrite au vizir Sa'duddîn (cf. *supra,* n. 86), où notre auteur affirme ceci: "Il n'y a pas de quiétude en "moi" et "nous": la quiétude réside dans le non-être et dans l'indigence, car l'Être *(hast)* au sens vrai est unique et un, et nous sommes tous des non-êtres existenciés par Lui. Quand le regard tombe loin de l'Origine, il voit deux êtres, et le corollaire inévitable en est l'idolâtrie... Mais quand le regard contemple l'Origine (ou par, en l'Origine), il y a vision de l'Être divin *(hastî-i Ḥaqq)* à partir (ou à cause) de l'annihilation de soi-même; l'idolâtrie est alors abolie et l'unification *(tawḥîd)* se manifeste dans la servitude même". En voici le texte (L *ras* 159b, 13-16):

از من و ما هیچ نتوان آسود، آسودگی در نیستی و نیازست، چه
هست بحقیقت واحد واحدست، ما همه نیستان هست شدهٔ
اوئیم. اگر نظر از اصل دور افتد، دو هست در نظر آید، شرک
لازم شود "لا یغفر ان یشرك به". وچون نظر باصل بینا
بود، از نیستی خود بهستی حق نگرسته شود، شرک برخیزد وتوحید
در طی بندگی روی نماید.

180. Cf. F. Meier, *Die Fawā'iḥ* p. 79ss. Cf. l'équivalence des termes chez Najm-i Râzî, (ici p. *41*).

181. Bien qu'il faille sans doute distinguer entre l'"existence humaine" profane, homologue des "quatre étapes", et l'"homme parfait" *(insân-i kâmil),* c'est-à-dire l'achèvement de la Voie dans l'état mystique du Prophète qui se situe à la fin de la "cinquième étape" (cf. *infra,* p. *46*), il ne faut pas perdre de vue ce qui constitue le fond même de la pensée théophanique de notre auteur, à savoir l'idée que le "joyau" de l'âme *(nafs)*, ou la nature foncière *(jibillat)* de l'homme, est capable d'être le miroir divin par excellence (cf. *supra,* p. *19*s. et les notes 108, 109 et 116). Même si le corps est "mis en miettes" par la théophanie (*supra* p. *32*), ce n'est pas l'existence matérielle en tant que telle qui en est l'obstacle. Bien au contraire, c'est précisément cette dernière, la "condition humaine" *(basharîya),* "robe d'honneur" de l'esprit, qui rend possible l'actualisation de la gnose parfaite de l'essence et de tous les attributs divins. C'est ainsi que notre auteur répond à une question concernant le sens de la création, en se référant au célèbre *ḥadîth qudsî* cité également K. 56, et en précisant que l'esprit séparé, même s'il connut les attributs divins de puissance et d'unité, n'avait que la prédisposition, mais non la force de connaître Dieu totalement avant d'être joint à son vêtement corporel:

فاعلم اولا، والله اعلم، ان الوجود الروحانی لما کان مجردا عن کسوة
القالب لم یکن عارفا بالله الا بصفتی القدرة والوحدة، وکان مستعدا
لتحصیل کمال المعرفة ولم یکن له الاستطاعة فی تحصیلها. فاذا لم یکن له
الاستطاعة لم یجد طریقا الی تحصیلها والوصول الی کمال درجاتها ایضا.
ففی العلم المجرد المتعلق بالذات الواحدیة الازلیة لم یکن لخلق

En ce qui concerne les *khawâṭir*, remarquons encore que c'est sur ce point précis que la distance séparant notre auteur du spiritualisme de Kubrâ devient manifeste, bien qu'il le suive sur le plan formel en adoptant son schéma pentadique (sur lequel voir F. Meier, *Die Fawā'iḥ* p. 127ss.). En effet, si pour Kubrâ les idées suggérées par le coeur et l'Ange ne s'opposent jamais à Dieu, voire, "entrent dans la catégorie de l'idée inspirée par Dieu" (*Faw.* 25), pour Isfarâyinî au contraire, elles "sont suscitées à partir du monde temporel, tandis que l'idée suggérée par le Compatissant descend du monde divin" (*Annexe A*, III, 7).

177. La "cinquième étape", homologue de l'"idée inspirée par Dieu" (*khâṭir-i raḥmânî* K. 12; cf. *khâṭir-i ḥaqqî* K. 86), est évidemment celle du mystique au sens fort du mot, celle du *'âshiq* (K. 25). Quant à l'expression "voyage en Dieu", Kubrâ semble déjà l'avoir en vue; mais c'est chez 'Alî-i Lâlâ (*Waṣîyat* 1037) et Majd-i Baghdâdî qu'on trouve *ṭarîq fî Allâh* comme terme technique, distingué du *ṭarîq ilâ Allâh* (cf. F. Meier, *Ein briefwechsel*... in: *Mélanges Corbin* p. 339s., texte persan p. 359). 'Aṭṭâr fait culminer le "voyage vers Dieu" (*safar tâ bi-Ḥaqq*) au "voyage en Dieu" (*safar dar Ḥaqq: Muṣîbatnâma* éd. Nûranî-Wiṣâl, Téhéran 1338 h.s., p. 363s.), c'est-à-dire, comme l'a montré H. Ritter (*Das meer der seele* p. 632ss.), à la "surexistence après l'annihilation" (*al-baqâ' ba'd al-fanâ'*). C'est également ce qui résulte de la définition de *fanâ'* et *baqâ'* donnée par 'Izzuddîn Mahmûd-i Kâshânî: "L'annihilation est le terme final du *sayr ilâ Allâh*, la surexistence est le terme initial du *sayr fî Allâh*" (*Miṣbâḥ*, p. 426; cf. p. 430). Il est évident que pour notre auteur également, le "voyage en Dieu" est conditionné par l'annihilation (cf. la note suivante), et que par conséquent, ce "voyage en Dieu" constitue une sorte de "surexistence"; aussi en voit-il l'annonce dans le verset coranique 17:83 "Dis: la Vérité est apparue, le Mensonge s'est évanoui..." (K. 83 et 86).

178. Sur la différence entre le "cheminement" et l'"envol extatique", voir *supra*, la note 141. Kubrâ lui-même, bien que sceptique à l'égard du "pur extatique", ne laisse pas de doute sur sa préférence de la "plus courte voie", celle de ceux qui "voyagent vers Dieu, s'envolent en Dieu, la voie des "truands" (*shuṭṭâr*) d'entre les fidèles d'amour, de ceux qui "cheminent" dans le "ravissement" divin... voie qui est fondée sur l'annihilation mystique (*al-mawt bi'l-irâda*), si bien que le Prophète dit: "mourez avant de mourir!"" (*Al-uṣûl al-'ashara* in Molé, *Traités mineurs* p. 16; cf. les remarques de Molé, *ibid.* p. 7). L'annihilation est bien la pierre de touche de cette expérience; Isfarâyinî y revient tout au long de son oeuvre, en l'évoquant tantôt sous le nom de *fanâ'* (par exemple K. 78), tantôt, et beaucoup plus souvent, sous son équivalent persan, *nîstî* (littéralement: "non-être", par exemple K. 82 — mot qui sert d'équivalent de *fanâ'* déjà au Vᵉ /XIᵉ siècle: cf. Hujwîrî, *Kashf al-maḥjûb* éd. Zhukowskij pp. 210s. et 213/trad. Nicholson pp. 168 et 170s.; Anṣârî, *Kitâb-i ṣad maydân* in S. De Beaurecueil, *Khwadja 'Abdullah Anṣari*..., Beyrouth 1965, p. 195; Muḥammad-i Ghazâlî, *Kîmiyâ-yi sa'âdat* éd. A. Ârâm, Téhéran 133 h.s., p. 206; etc.). — Rappelons que pour notre auteur, c'est l'"existence" (*wujûd*) composée de corps et d'esprit, de ténèbres et de lumière, dont il s'agit de "s'envoler" par l'annihilation. C'est pourquoi franchir cette limite signifie tout autre chose que le fait de s'élever "de la bassesse de l'âme impérative à la hauteur de la spiritualité" (K. 78): c'est plutôt être admis dans un au-delà absolument incommensurable, appelé *Lâ-makân* pour cette raison même (comparer aussi Najm-i Râzî, *Mirṣâd* p. (218s.) 384ss.). Dans une lettre adressée à Simnânî, Isfarâyinî précise qu'il faut accomplir d'abord *sulûk*, puis *sayr*, pour parvenir à l'"envol" (*ṭayarân*); ensuite il faut s'"envoler" jusqu'au moment (*waqt*) où les ailes sont arrachées; c'est alors que, dans un élancement vers le faîte de l'espace libre de l'Ipséité (*awj-i hawâ-yi huwîyat*), "on ne voit ni bas ni haut, ni hauteur ni bassesse, ni droite ni gauche, ni derrière ni devant, ni mouvement ni repos, ni temps ni lieu, ni ravissement (*kashish*) ni effort (*kûshish*), ni perception ni imagination. Comme ni l'allusion ni l'articulation ne sont à même de cet état, on l'a appelé *fanâ' al-fanâ'*." (*Correspondance* A.VIII, 2).

179. Il serait abusif de conclure de ce passage qu'Isfarâyinî professait une philosophie carrément "panthéiste" ou "moniste". Il y a, certes, l'unicité de l'être au fond de sa

mystique des "stations": en effet, le dicton d'Abûbakr-i Kattânî (ob. 322/934) énonçant que "Entre l'homme et Dieu il y a mille stations, l'une est lumière, l'autre est ténèbres (et ainsi de suite)..." fait autorité pour un 'Abdullâh-i Anṣârî (*Ṭabaqât aṣ-ṣûfîya* éd. Ḥabîbî, Kaboul 1341/1962, p. 369; cf. *Manâzil as-sâ'irîn* éd. De Beaurecueil, Le Caire (I.F.A.O.) 1962, p. 2). En outre, le dualisme des "voiles de lumière et de ténèbres" semble également être à l'oeuvre dans l'interprétation du thème de l'ascension manquée de Balaam par Sahl at-Tustarî (ob. 283/896): "l'âme a sept voiles célestes et sept voiles terrestres..." (*Tafsîr*, Le Caire 1329 h.l., p. 41 et, sans référence au contexte coranique (7:175/76), Sarrâj, *Luma'* p. 227s. et Abû Nu'aym, *Ḥilya* vol. 10, p. 208.) 3) Un certain nombre de voiles uniquement de lumière fait partie de plusieurs groupes de traditions; il y aurait à distinguer notamment celles se rattachant au thème de l'ascension du prophète Mohammad (le *ḥadîth-i mi'râj*, cf. B. Furûzânfar, *Aḥâdîth-i mathnawî*[2], Téhéran 1347 h.s., p. 143), où l'ange Gabriel, incapable de suivre Mohammad jusqu'au bout, dit: "Il y a entre moi et Lui soixante-dix voiles de lumière: si je m'approchais d'un seul, je serais brûlé" (d'après la leçon retenue par 'Aynulquḍât, *Tamhîdât* p. 103). C'est cette tradition dont Isfarâyinî cite une variante K. 90. De même que la tradition des voiles de lumière et de ténèbres, elle est interprétée, dès le début du Ve /XIe siècle, comme fondement spirituel de la Voie mystique des "stations": D'après Mustamlî-i Bukhârî (ob. 434/1042), il y eut après *Sidrat al-muntahâ* pour Mohammad sept stations *(maqâm)*, dont Gabriel ne connaissait même pas la première (*Sharḥ-i ta'arruf*, Lukhnaw 1328-30 h.l., II, p. 44, 13-25), et Sahlagî fait dire à Basṭâmî: "Je me plongeai dans les océans de la gnose, jusqu'à ce que je parvinsse à la mer de Mohammad; voici que je vis entre moi et lui (Lui?) mille stations *(maqâm)*: si je m'approchais d'une seule, je serais brûlé!" (*An-nûr* dans Badawî, *Shaṭaḥât* p. 66,1-2; cf. *ibid.* p. 63,4-6). On notera aussi le fait que la tradition des voiles de lumière est homologuée par Qushayrî (*Risâla*, Le Caire 1379/1959, p. 43,3-6) et Rûzbihân-i Baqlî (cf. H. Corbin, *En Islam iranien* III, p. 30ss.) avec celle connue sous le nom de *ḥadîth al-ighâna;* or cet "ennuagement" du Prophète s'explique pour Abû 'Alî ad-Daqqâq (ob. ca. 400/1000) du fait qu'il pût arriver au Prophète, qui était en ascension *(taraqqî)* perpétuelle d'un état *(ḥâla)* à l'autre, de regarder celui dont il venait de s'élever, et de le considérer alors comme un "nuage" par rapport à son état nouveau (*Risâla* p. 35,10-16). Sarrâj observe qu'il ne convient guère d'interpréter l'état du Prophète à partir de ce *ḥadîth*, dont il met d'ailleurs en question l'authenticité (*Luma'* pp. 373,16-374,8). Or, c'est pourtant le texte de base du "Livre du dévoilement" d'un Hujwîrî (*Kashf al-maḥjûb* pp. 5,3ss.; 383,6ss.; 506,15-507,6).

176. C'est le domaine qu'Isfarâyinî appelle tantôt *wujûd-i insânî* (K. 5, 18, 24, 77; cf. 1), tantôt *nihâd-i insânî* (K. 18, 25, 27), mais aussi *nihâd-i basharî* (K. 14), *nihâd-i basharîyat* (K. 11, 25, 79) et même *ṣifât-i basharîyat* (K. 5). Sans doute est-ce l'"existence-nature" de Kubrâ (cf. F. Meier, *Die Fawā'iḥ* p. 70), mais avec cette différence que pour Kubrâ, les quatre éléments qui la constituent sont "ténèbres sur ténèbres" (*Faw.* 11), tandis que notre auteur insiste davantage sur sa composition à parts égales et de ténèbres et de lumière. Il est vrai que ce dernier point de vue est également adopté par Kubrâ quand celui-ci parle des "voiles" (*Faw.* 183), mais c'est Isfarâyinî qui l'applique d'une manière cohérente à tout ce qui fait partie de ce domaine de la quaternité. Ainsi, les "quatre étapes" sont l'homologue, tant sur le plan cosmique que sur celui de l'expérience individuelle, de plusieurs quaternités de nature parfaitement dualiste:
a) 56 000 voiles, dus à Satan, l'âme *(nafs)*, le coeur et l'esprit (K. 5);
b) quatre *khawâṭir*, suggérées par Satan, l'âme, le coeur et l'Ange (K. 12 et 73);
c) corps, âme, coeur et esprit en tant que constitutifs de l'"existence humaine" (K. 13-24);
d) il faut probablement ajouter ici les quatre "états de l'âme" (âme impérative, âme-conscience, âme inspirée et âme pacifiée, (K. 19), car les termes extrêmes de cette échelle sont identifiés (K. 16) avec l'âme et le coeur, c'est-à-dire les typifiants dans l'homme de ce dualisme à la fois cosmique et moral (K. 14-15). Toutefois, notons que la structure dessinée dans l'*Annexe A*, II dépasse ce cadre, puisque l'âme pacifiée y joue plutôt le rôle de ce qui dans le *Kâshif al-asrâr* est réservé à la "cinquième étape". Pour tout ceci, cf. encore les notes 23-24 de la traduction.

comme le "terme final du volontariat" (état d'être novice) et le terme initial de la *walâyat* (état d'être *walî*) (p. 118,21). Cela s'accorde bien avec ce que nous lisons ici sur la "consolidation des idées suggérées par Dieu", car ce "terme initial" est aussi le début de la "cinquième étape de la Voie", homologue de la *khâṭir-i raḥmânî* selon le schéma du *Kâshif al-asrâr* (cf. *infra,* nn. 176-78).

170. Simnânî placera le vert du "centre subtil divin" *(laṭîfa ḥaqqîya)* au-dessus du "noir lumineux" de l'arcane (cf. H. Corbin, *L'Homme de Lumière* p. 186).

171. *Mirṣâd* p. (169s.) 307s.

172. *Mafâtîḥ al-i'jâz fî sharḥ gulshan-i râz* éd. K. Samî'î, Téhéran 1337 h.s., p. 97.

173. L'opposition Lumière/Feu est fondamentale en Islam, puisque "la lumière" est un Nom divin, tandis que le "feu" est la matiere dont Satan fut créé. L'idée que le feu infernal, qui est aussi celui de l'amour mystique (cf. déjà 'Aynulquḍât, *Tamhîdât* p. 51), "brûle" l'existence, tandis que la "lumière" est ce qui donne l'être, amènera un autre Kubrawî, 'Azîz-i Nasafî (VIIe /XIIIe s.), à la distinction de deux sortes de "monisme", radicalement opposés en apparence: les "gens du feu" *(aṣḥâb-i nâr)* considèrent la création comme du non-être, réel en apparence, et le créateur comme l'être, irréel en apparence, tandis que les "gens de la lumière" *(aṣḥâb-i nûr)* considèrent tout étant comme identique avec l'existence divine. Cf. *Kashf al-ḥaqâyiq* éd. A. Mahdawî-i Dâmghânî, B.T.N.K. n° 231, *mutûn-i fârsî* n° 24, Téhéran 1344/1965, pp. 143, 154, 156, 159, ainsi que l'importante étude de F. Meier, *Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams,* in: *Eranos-Jahrbuch 14, 1946,* Zürich 1947, pp. 149-227, notamment 187ss. Etant donné que cette distinction théorique de Nasafî ne fait que refléter celle de la polarité du *fanâ'* et du *baqâ',* comme le montre notre passage chez Najm-i Râzî, les deux "groupes" distingués ne correspondent guère à une réalité historique.

174. Cf. *supra,* la note 171. Comme d'habitude, nous suivons le texte de l'édition Riyâḥî, en remplaçant toutefois en p. 308,13 *mughnî* par *mufnî* (par analogie à *mumît).* Sur le quatrain de Bustî, cf. H. Ritter, *Das meer der seele* p. 541s., et *supra,* la note 14. Aḥmad-i Ghazâlî le cite sans en indiquer l'auteur (cf. *Risâla-yi sawâniḥ* éd. J. Nûrbakhsh, Intishârât-i Khânqâh-i Ni'matullâhî n° 55, Téhéran 1352 h.s., p. 23), alors que son disciple 'Aynulquḍât ne laisse aucun doute sur le nom du poète. Il est donc surprenant que Najm-i Râzî l'attribue à Aḥmad-i Ghazâlî, et M. Riyâḥî (*Mirṣâd* p. 631) y voit une raison pour conclure que Râzî ignorait les *Tamhîdât.* Pour notre part, nous hésitons à en tirer une telle conclusion, car trop de passages du *Mirṣâd* semblent s'inspirer des idées de 'Aynulquḍât (cf. à titre d'exemple *Mirṣâd* p. (193,6-8) 346,18-347,1 et *Tamhîdât* p. 77).

175. On sait que ce *ḥadîth* célèbre dans toute la tradition soufie post-ghazâlîenne n'est pas attesté sous cette forme avant le *Mishkât al-anwâr* de Ghazâlî; ce serait là-même un indice de l'inauthenticité de la *veils-section* de cette oeuvre selon M. Watt (*J.R.A.S.* 1949, p. 13; mais cf. la réfutation de cette réfutation, avancée par A. E. Affifi dans l'introduction à son édition, *Mishkât al-anwâr,* Le Caire 1382/1964, p. 31). Cela n'empêche que les éléments dont il se compose sont beaucoup plus anciens que Ghazâlî. On peut en effet distinguer les suivantes bases traditionnelles: 1) le *ḥadîth* "canonique", parlant d'un seul voile de lumière (cf. A. J. Wensinck et al., *Concordance et indices de la tradition musulmane,* Leyde 1936ss., I, 124a et 449b) ou, selon une variante, un voile de feu (Tirmidhî al-ḥakîm, *Nawâdir al-uṣûl fî ma'rifat aḥâdîth ar-rasûl,* Istanbul 1294 h.l., p. 385). 2) L'exégèse du verset coranique 19:52/53 remontant à Mujâhid (ob. 104 ou 103/env. 722) d'après Ṭabarî (*Jâmi' al-bayân fî tafsîr al-qur'ân,* Le Caire 1323-30 h.l., *juz'* 16, p. 71) et les mystiques Rashîduddîn-i Maybudî *(Kashf al-asrâr* éd. A. A. Ḥikmat, Téhéran 1339 h.s., VI, p. 54) et 'Aynulquḍât (*Tamhîdât* p. 104). Selon cette exégèse, il y a entre le septième (ou le quatrième) ciel et le trône céleste (ou "au-dessus du trône" selon 'Aynulquḍât) "70 000 voiles: un voile de lumière et un voile de ténèbres, et un voile de lumière et un voile de ténèbres (et ainsi de suite)". Or il est remarquable que ce thème, qui est donc celui de l'ascension de Moïse, constitue l'arrière-fond d'une définition classique de la Voie

akhfâ au-dessus de *khafî*, et que la structure générale de l'ensemble, qui est de nature pentadique, est celle-ci: *'aql — dil (qalb) — sirr — rûḥ — khafî* ou, en pp. 113 et 116: *(tan) — nafs — dil — sirr — khafî*. Comparer aussi la structure inverse *'âlam-i ghayb — rûḥ — dil — nafs — qâlab* (*supra*, note 153). Cela n'empêche que Najm-i Râzî se sert à l'occasion également de structures non-pentadiques (*supra*, n. 154). Pour Simnânî, voir *Mélanges... Corbin* p. 290. Ajoutons ici que Simnânî tient à prévenir ses disciples contre une confusion entre les niveaux d'intériorisation du *dhikr*, que l'expérience distingue: "Certains ne savent pas distinguer entre le *dhikr* du coeur et le *dhikr* de l'âme et de la nature *(nafs wa ṭab')*. Lorsque, sans remuer la langue, ils perçoivent (lire *iḥsâs* au lieu d'*iḥsân*) le *dhikr* du côté de leur intérieur *(az bâṭin-i khwîsh)*, ils croient que c'est le *dhikr* du coeur; cette sorte (d'illusion) arrive souvent. De fait, le symptôme du *dhikr* du coeur est qu'on est sur le point de perdre conscience à cause de l'euphorie *(lidhdhat)* provoquée par la sensation auditive; il arrive même, au début, qu'on tombe inconscient. ...De même, la conscience secrète, l'esprit et l'arcane ont chacun un *dhikr* particulier, que l'on peut entendre clairement et l'euphorie (qui en résulte) est chaque fois plus grande." *(Čihil majlis fol.* 45a-b, *majlis* 13, suivi par le passage sur le *dhikr-i čahâr-ḍarbî* cité plus haut, n. 127).

163. L *ras* 142b,12-18; Khurramâbâdî. f. 101 dr.,2-10. Khurramâbâdî cite dans l'ordre adopté ici, mais sans distinction entre les deux fragments, et comme s'il s'agissait d'un dicton anonyme *(âwurda and...)*

164. Les *salâmatîyân* sont probablement les musulmans ordinaires, "à l'abri" grâce à leur profession de foi, le "*dhikr* de la langue extérieure", tandis que *malâmatîyân* peut désigner, soit les ascètes non-conformistes connus sous ce nom, soit les mystiques en général (cf. K. 105).

165. Rappelons qu'Abûḥafṣ-i Suhrawardî considère le *sirr* comme une pseudo-entité qui n'est en réalité qu'un aspect supérieur du coeur ou de l'esprit (*'Awârif* p. 454). Isfarâyinî l'aurait-il en vue ici? Pour l'ordre "régulier" des "sept sphères du coeur", cf. Najm-i Râzî, *Mirṣâd* pp. (109s.) 195ss.; cf. R. Gramlich, *Derwischorden (Zwei)* p. 78. Comme le remarque Gramlich, certaines de ces "sphères" jouent pratiquement le même rôle que l'esprit et la conscience secrète chez un Qushayrî. D'où peut-être le mélange des différents ordres chez Isfarâyinî. Quant à son disciple Khurramâbâdî, il ne suit ni le schéma d'Isfarâyinî, ni celui de Najm-i Râzî, mais présente les "sphères" dans l'ordre suivant, en commençant par l'extérieur: *fu'âd — ḍamîr — ghilâf — qalb — shaghâf — ḥabbat al-qalb — lubâb*. Le *dhikr* les pénètre d'abord, pour ensuite arriver à l'esprit, puis à la conscience secrète et finalement à l'arcane (f. 100 dr., 8-101 dr., 2, suivi par la citation des "six sortes de *dhikr*"). — Trimingham, *Sufi Orders* p. 251s. donne encore un autre schéma "mélangé".

166. Cf. H. Corbin, *L'Homme de Lumière* p. 185.

167. Cf. *Annexe A*, I, 19-21 et 25; identifié avec la "face de l'esprit" en p. 76,7. Mais le blanc peut aussi signifier la "lumière du jeûne et de la prière": p. 75,10.

168. Contrairement à ce qu'on trouve chez Kubrâ, qui associe le rouge tantôt avec l'"existence naturelle" en tant que "siège de Satan" (*Faw.* 7), tantôt avec des émotions comme le chagrin ou le plaisir (14), tantôt avec l'intellect macrocosmique (44) et l'âme-conscience *(lawwâma)* identifiée avec l'intellect (55), la signification de cette couleur semble être assez constante chez Isfarâyinî: dans la lettre écrite à Simnânî, c'est "la lumière du coeur, jointe au feu du *dhikr* et de l'amour" (*supra*, p. *38*); ici, c'est la lumière de l'amour; par la suite, Isfarâyinî interprète la lumière rouge également comme étant celle de l'amour, en précisant toutefois que c'est une lumière ignée brûlant tout ce qui est autre que l'amour et l'aimé, due en réalité à une qualité particiulière inhérente au *dhikr* (*Annexe A*, I, 22, réponse à 8). D'autre part, selon K. 70, le "feu de l'amour" et le "feu du *dhikr*", bien qu'agissant de pair et localisés ensemble dans le coeur, ont "chacun une lumière différente, que le cheminant est à même de distinguer."

169. Comparer *Annexe B*, 9-11, où la "station" de l'"observation" *(murâqabat)* est définie

en Iran médiéval (cf. la note de l'éditeur en p. 570s.). Najm-i Râzî décrirait-il peut-être un processus courant en Inde? Il est remarquable, en tout cas, que le célèbre soufi *čishtî* Gîsûdirâz se servira de la même image, sans se référer spécialement à Najm-i Râzî. Cf. l'excellente thèse de maîtrise de S.S.K. Hussaini, *Sayyid Muḥammad al-Ḥusaynī-i Gīsudirāz (721/1321-825/1422): On Sufism* (McGill University, Institute of Islamic Studies, Aug. 1976), pp. 106-07.

156. *Mirṣâd* p. (99) 175.

157. *Mirṣâd* pp. (91ss.) 161ss. et (114ss.) 202ss.

158. Comparer l'explication des mêmes phénomènes, proposée d'une manière plus systématique et généralisée par Najm-i Râzî, d'après le texte de la nouvelle édition du *Mirṣâd*, pp. 306,6-307,5. Étant donné que le passage correspondant dans l'ancienne édition (pp. 168,19-169,6), dont on s'est généralement servi, présente une idée parfaitement différente, il semble indiqué ici encore de s'en tenir à l'édition Riyâḥî. En voici une traduction: "Dans chaque station *(maqâm)*, les lumières visualisées sont de couleurs différentes, étant à la mesure d'une station particulière. Ainsi, dans la station relative à l'âme impérative, c'est une lumière bleue qui apparaît, à cause du mélange de la lumière de l'esprit, ou de celle du *dhikr*, avec l'obscurité de l'âme... Quand l'obscurité de l'âme est diminuée et que la lumière de l'esprit est amplifiée, c'est une lumière rouge qui est visualisée. Quand la lumière de l'esprit est dominante, une lumière jaune apparaît. Quand il ne reste plus d'obscurité de l'âme, une lumière blanche apparaît. Quand la lumière de l'esprit se mélange avec la pureté du coeur, une lumière verte apparaît, et quand le coeur est complètement purifié, c'est une lumière comme celle d'un soleil rayonnant. Quand le miroir du coeur est parfaitement poli, une lumière comme celle du soleil y apparaît, trop rayonnante pour que le regard puisse la supporter. Quand la lumière divine *(nûr-i ḥaqq)* se reflète sur la lumière de l'esprit, l'expérience visionnaire *(mushâhidat)* est mêlée d'un "goût de présence" *(dhawq-i shuhûd)*. Quand la lumière divine est présente *(dar shuhûd âyad)* sans les voiles relatifs à l'esprit et au coeur, ce qui se manifeste n'a ni couleur, ni qualité, ni mesure, ni semblable, ni opposé...". D'après ce texte donc, l'échelle de Najm-i Râzî n'est pas tellement différente de celle présupposée par Kubrâ, *Faw.* 7-15 (cf. F. Meier, *Die Fawā'iḥ* pp. 119-126; H. Corbin, *L'Homme de lumière* pp. 95ss.). En revanche, l'échelle d'Isfarâyinî, si échelle il y a — elle est en tout cas beaucoup moins rigide que celle de Najm-i Râzî — présente plusieurs traits divergents, surtout en ce qui concerne les couleurs attribuées à l'âme *(nafs)*. Qu'une "maladie" inhérente à celle-ci engendre le jaune, semble constituer une donnée récurrente dans ses interprétations de visions: on en trouve une variante dans la lettre écrite à Khunjî (*Annexe A*, I, 20-21). Dans les mêmes passages, l'apparition de certaines lumières vertes est interprétée deux fois (pp. 75,14-15 et 76,1-2) comme étant due à l'"obscurité de la condition humaine", ce qui peut étonner vu le haut rang que cette couleur occupe chez Kubrâ, Najm-i Râzî et Simnânî. Mais ce n'est pas une innovation: Baghdâdî parle déjà d'un maître qui considérait le vert comme le dernier voile de l'âme (cf. F. Meier, *Die Fawā'iḥ* p. 244; cf. aussi *ibid.* p. 124, n. 1). Quant au blanc et au rouge, voir *infra*, les notes 166 et 168.

159. Baghdâdî, *Tuḥfat al-barara* 14b-16b et 34b *in fine*; cf. aussi le passage cité par F. Meier, *Die Fawā'iḥ* p. 294s. — Najm-i Râzî, *Mirṣâd* p. (177) 319s.

160. Cf. F. Meier, *Die Fawā'iḥ* pp. 170 et 174. Pour les trois degrés d'intériorisation du *dhikr*, cf. F. Meier, *Qušayrī's Tartīb as-sulūk* in *Oriens* 16, 1963, pp. 1-39, et *Die Fawā'iḥ* p. 208ss. (*Faw.* 52).

161. Cf. nos remarques dans *Mélanges... Corbin* p. 282s., n. 31.

162. Tous les passages concernant les centres subtils ont été remaniés dans l'ancienne édition du *Mirṣâd* (pp. 32, 64, 66, 69, 92, 112, 172). Il résulte des passages correspondants dans l'édition Riyâḥî (pp. 55, 113, 117, 121, 162, 200, 311-15) qu'il n'y a pas de centre appelé

Shihâbaddîn Yahyâ Sohrawardî: Oeuvres philosophiques et mystiques Vol. II... éd. S.H. Nasr, Bibliothèque Iranienne vol. 17, Téhéran/Paris 1348/1970, texte persan (intitulé *Bustân al-qulûb*) p. 399, où la nécessité du *talqîn-i dhikr* par un *pîr* est affirmée et mise en parallèle avec l'investiture de la *khirqa* par un *shaykh*.

146. Khurramâbâdî f. 85 dr.,2-8. Cf. Najm-i Râzî, *Mirṣâd* p. (152) 274.

147. Cf. l'étude magistrale de H. Corbin, *Physiologie de l'Homme de Lumière dans le soufisme iranien,* in *Ombre et Lumière,* Académie Septentrionale, Paris 1961, pp. 137-257 (rééditée en volume séparé sous le titre *L'Homme de Lumière...,* et munie d'un ample index: Paris, Librairie de Médicis, 1971).

148. Kubrâ, *Faw.* 182-183 (en p. 89ss.); F. Meier, *Die Fawā'iḥ* p. 197ss.

149. Le mot *tadakduk,* dérivé du verset coranique 7:139/143 ("quand son Seigneur se manifesta à la Montagne, Il la mit en miettes"), fait partie du vocabulaire *kubrawî:* Selon Kubrâ *(Risâla ila'l-hâ'im* éd. Molé pp. 29,16-30,1), *zalzalat at-tadakduk* est l'expérience accompagnant la plus haute théophanie, et pour Najm-i Râzî *(Mirṣâd* p. (177) 319), *tadakduk* du "Sinai de l'âme", c'est-à-dire l'annihilation, est le symptôme distinguant la "vraie théophanie" *(tajallî-i Ḥaqq* ou *tajallî-i rabbânî)* de l'"épiphanie de l'esprit" (*tajallî-i rûḥânî;* sur cette distinction, voir *infra,* p. *35*). Isfarâyinî interprétera plus loin dans la même Réponse à Simnânî (*ibid.* 29, cf. 8) comme *tadakduk* l'expérience d'une palpitation (? *jastan*) survenue durant la prière rituelle ou le *samâ'*, en précisant que ce phénomène signifie ici la "manifestation subite, sur la montagne de l'âme, de *rûḥânîyat-i sirr*" (mais seulement *rûḥânîyat* d'après le ms. du British Museum, inférieur à celui de Leyde). Il semble que *rûḥânîyat-i sirr* désigne ici une zone grise entre la "face supérieure de l'esprit" et Dieu; cf. *infra,* p. *37*ss. — "Être mis en miettes" est également l'effet du *dhikr* (ici *Annexe B,* 30; cf. Kubrâ, *Faw.* 53 en p. 25).

150. Quelques références: Sarrâj, *Kitâb al-luma'* pp. 222 et 435; Hujwîrî, *Kashf al-maḥjûb* texte éd. Zhukovskij p. 337ss./trad. Nicholson p. 260ss. Cf. L. Massignon (publ.), *Kitâb al Ṭawâsîn par...al Ḥallâj,* Paris 1913, pp. 132-39 et 167ss. du commentaire.

151. *'Awârif* p. 445s. La parole citée est d'Abûbakr al-Qaḥṭabî selon Kalâbâdhî, *At-ta'arruf li-madhhab ahl at-taṣawwuf,* Le Caire 1380/1960, p. 68 et 'Aynulquḍât-i Hamadânî, *Tamhîdât* 203 en p. 150. Une variante de la seconde partie est attribuée à Abûbakr al-Wâsiṭî par Kubrâ, *Faw.* 65 en p. 31. Il est donc permis de penser qu'il s'agit en fait d'un enseignement ḥallâjien. Il jouera encore un rôle important dans la philosophie shî'ite d'un Mullâ Ṣadrâ (ob. 1050/1640). Ce dernier cite en effet la même parole, sans en identifier l'auteur *(qâla ba'ḍuhum,* comme Suhrawardî*),* pour prouver l'identité de l'esprit avec le *kun* créateur; et Shaykh Aḥmad al-Aḥsâ'î (ob. 1241/1826) lui répondra que cela ne s'accorde pas avec l'enseignement des Imâms. Cf. H. Corbin (publ.), *Mollâ Sadrâ Shîrâzî... Le livre des Pénétrations métaphysiques (Kitâb al-mashâ'ir),* Bibliothèque Iranienne vol. 10, Téhéran/Paris 1342/1964, pp. 61 et 207 de la partie arabo-persane, pp. 206 et 223s. de la partie française.

152. *'Awârif* pp. 449-51.

153. *Mirṣâd* p. (91) 161: il y a émanation *(madad-i fayḍ)* dans cet ordre: *'âlam-i ghayb — rûḥ — dil — nafs — qâlab.*

154. *Mirṣâd* p. (173s.) 314,13-315,5. (L'ancienne édition présentant dans les pages 172-75 un texte fâcheusement remanié selon les goûts d'un soufisme postérieur, mieux vaut s'en tenir ici à l'édition Riyâḥî.)

155. *Mirṣâd* p. (21ss.) 37ss. Depuis le "sucre blanc" jusqu'au "résidu extrêmement noir", ce sont donc sept variations de la même matière à sucre; et si l'on ajoute la "canne à sucre" (d'ailleurs omise dans l'ancienne édition), on revient à la structure 7 + 1, caractéristique et de Kubrâ et d'Isfarâyinî (cf. *infra,* la note 182). Notons encore que le processus décrit par Najm-i Râzî ne s'accorde guère avec ce que l'on croit savoir sur la technologie du sucre

comparaison du *majdhûb* avec le pèlerin amené "les yeux bandés" qui est devenu chez Isfarâyinî (texte p. 133,19) le pèlerin amené "en cacolet"). Mais en déclarant également incapable le type opposé, celui du "pieux ascète" (mentionné ensemble avec l'"extatique" en p. 133,16 = Khurramâbâdî f. 117g., *ult.* et séparément par la suite, en pp. 134,19 et 138,10-11), Isfarâyinî semble se rapprocher de la position plus nuancée à cet égard de Abûḥafṣ-i Suhrawardî; car il est évident que les "pieux ascètes" d'Isfarâyinî ne sont autres que les "purs cheminants" (*sâlik mujarrad*) de Suhrawardî, aussi incapables d'être *shaykh,* selon ce dernier, que les "purs extatiques" (*majdhûb mujarrad*) (cf. *'Awârif al-ma'ârif,* Beyrouth 1966, p. 87s. et l'analyse de R. Gramlich, *Derwischorden (Zwei),* p. 189ss.). Quant à la distinction entre les deux types intermédiaires, aptes selon Suhrawardî et ses nombreux disciples à être *shaykh,* à savoir le *sâlik* devenu *majdhûb* et le *majdhûb* devenu *sâlik* (le second, *majdhûb-i sâlik,* étant le type idéal du maître), on ne la trouve pas sous cette forme chez Isfarâyinî, il est vrai; mais l'on peut dire que dans le *Kâshif al-asrâr,* celui qui est envisagé comme parcourant les "cinq étapes de la Voie" (cf. *infra,* p. *42* et la note 177) est l'homologue du *sâlik-i majdhûb,* d'autant plus que ce dernier doit justement parcourir, selon 'Izzuddîn Maḥmûd-i Kâshâni (*Miṣbâḥ al-hidâya...* éd. J. Humâ'î, Téhéran s.d. [préface de 1325/1365], p. 110), quatre "stations" (*maqâmât*) de cheminement (*sayr wa sulûk*) pour arriver à l'"envol extatique" (*ṭayr*) conditionné par le "ravissement divin" (*jadhba*), ce but étant précisément la "cinquième étape" chez Isfarâyinî.

142. Sur les *abdâl* voir R. Gramlich, *Derwischorden (Zwei),* p. 162s. En les identifiant avec les "purs extatiques" et les "pieux ascètes", Isfarâyinî les considère comme nettement inférieurs aux "maîtres initiés", ce qu'il appuie en citant la parole d'un certain Shaykh Sharafuddîn-i Adkânî (?) énonçant (selon l'interprétation de notre auteur) qu'un seul maître initié vaut plus auprès de Dieu que 77 *abdâl* (p. 134,8-11 = Khurramâbâdî f. 120 dr.,6-9, où Adkânî est devenu Andakânî). Ce qui est en cause au fond ici, c'est le rapport entre la fonction prophétique et la fonction mystique, car le "maître initié" représente le Prophète tant par son affiliation que par sa fonction, qui est celle d'un guide des hommes (*murshid*); et c'est ce qui fait qu'il doit être supérieur à tout prix. C'est pourquoi Simnânî dira que le *quṭb al-irshâd* a la *wilâya* (*sic,* avec *kasra*) "solaire", alors que le *quṭb al-abdâl* n'a que la *wilâya* "lunaire" (*Al-'urwa* 116b-117a).

143. Ce *ḥadîth qudsî, Awliyâ'î taḥta qibâbî* (var. *qabâ'î*) *lâ ya'rifuhum siwâ'î* — "Mes amis sont sous Mes tabernacles (ou coupoles; var: sous Mon manteau); nul ne les connaît si ce n'est Moi-même" — que l'on cite souvent pour faire allusion aux *abdâl* ou "saints apotropéens", "saints invisibles" (cf. R. Gramlich, *Derwischorden (Zwei),* p. 161, n. 877), concerne ici les "maîtres initiés", "cachés" devant le regard impur des non-initiés (*aghyâr:* p. 136,11) à cause de la "Jalousie" (*ghayrat*) divine (cf. K. 96 en p. 58,8-9; cf. aussi Najm-i Râzî, *Mirṣâd* p. (136) 242 et *passim*). Le profane, ne voyant que l'aspect humain des maîtres, ne saurait reconnaître leur *walâyat* avant d'être initié, comme ce fut le cas chez Isfarâyinî lui-même (K. 39). Simnânî précisera que le *quṭb al-irshâd* et ses représentants sont "cachés" devant le regard des non-initiés (*aghyâr*) par les "attributs de la condition humaine" (*qibâbuhum... aṣ-ṣifât al-lâzima li'l-basharîya*); "ne les reconnaît vraiment que celui dont Dieu a illuminé le coeur par Sa lumière émanante de l'attribut divin auquel le Nom *al-murîd* fait allusion (*aṣ-ṣifa ad-dâll 'alayhâ ism al-murîd*)", et celui qui les a reconnu, entre par ce fait même dans le groupe des novices initiés (*ṭabaqat al-murîdîn*). (*Al-'urwa* 117a,2-11). Cela dit, rappelons que la "Jalousie" divine comporte encore un aspect plus profond (*infra,* p. *42* ad K. 110-111, 114-115); et c'est dans ce dernier sens que les "tabernacles de la Jalousie" deviennent symboliquement synonymes de la "Retraite du Roi" (*khalwat-khâna-yi shâh*), c'est-à-dire de la Retraite au sens spirituel appelée par Kubrâ (*Faw.* 126 en p. 60) *khalwat al-ma'nâ,* où l'on est spirituellement avec Dieu bien que physiquement avec les *aghyâr.*

144. *Mirṣâd* p. (152) 275.

145. Abu'l-Qâsim al-Qushayrî, *Risâla,* Le Caire 1379/1959, p. 199. Comparer aussi

sont considérés comme formant deux "cercles" — plus exactement: deux demi-cercles ayant la même corde verticale —: le "cercle de la négation" *(dâ'ira-yi nafy)* et le "cercle de l'affirmation" *(dâ'ira-yi ithbât),* ce qui n'est pas sans rappeler la formule du "*dhikr* de Gûrpânî". Si les auteurs *ni'matullâhîs* analysés par Gramlich expliquent la désignation de ce *dhikr* comme *dhikr-i khafî* par la nécessité de l'accomplir "à l'abri des non-initiés" *(ikhtifâ az ghayr),* il s'agit peut-être d'une interprétation abusive du mot *khafî;* mais on ne voit pas pourquoi ce serait "probablement une *Fehlbezeichnung*" (R. Gramlich, *ibid.).* Cela dit, il va de soi que, si le *dhikr-i čahâr-darbî* est depuis Simnânî un *dhikr* plus ou moins "silencieux", tout *dhikr-i khafî* n'est pas un *dhikr-î čahâr-darbî.*

130. Cf. *supra,* p. *14,* n. 62. Pour une analyse du témoignage de Shâh Mîr tel que présenté par Qushâshi (*Simt* p. 155-158), cf. F. Meier, *Die Fawā'iḥ,* p. 202s et R. Gramlich, *Derwisch-orden (Zwei),* p. 401 et les notes 2265 et 2269 en pp. 396-97). Shâh Mîr (cf. C. Brockelmann, *G.A.L.* S 2, p. 67) est selon Qushâshî (*Simṭ* p. 145ss.) le petit-fils et disciple du Ḥâfiẓ Nûruddîn Abu'l-Futûḥ Aḥmad b. 'Abdillâh b. Abi'l-Futûḥ b. Abi'l-Khayr b. 'Abd-al-Qâdir al-Ḥakîm, dont les chaînes initiatiques remontant à Isfarâyinî sont les suivantes: A) Taqîyuddîn Muḥammad al-Khunjî — Jamâluddîn Ibrâhîm b. 'Abdissalâm (al-Khunjî, oncle paternel du précédent) — al-Ḥâjj Amînuddîn 'Abdussalâm al-Khunjî (père du précédent) — Isfarâyinî. B) Jamâluddîn Yaḥyâ as-Sijistânî — Sharafuddîn al-Ḥasan b. 'Abdillâh al-Ghûrî — Simnânî — Isfarâyinî. Notons encore que Qushâshî s'appuie également sur le témoignage d'un certain Tâjuddîn 'Abdurraḥmân b. Shihâbiddîn Mas'ûd b. Muḥammad al-Murshidî al-Kâzarûnî, pour corroborer celui de Shâh Mîr. Ce personnage quelque peu obscur (XIe /XVIIe siècle d'après Gramlich, *ibid.* p. 518) semble être un contemporain non pas de Qushâshî, mais de Shâh Mîr (donc VIIIe /XIVe siècle), puisque comme ce dernier, il dit avoir reçu l'initiation de la part du Ḥâfiẓ Nûruddîn Abu'l-Futûḥ (cf. *Simṭ* pp. 146, *ult.*-147,1; 149,10-11; 157,11 et 13).

131. Qushayrî, *Risâla,* Le Caire 1379/1959, p. 168, 22-23. Cf. aussi les textes réunis par M. Molé, *La Danse extatique en Islam, Sources Orientales 6,* Paris 1963, pp. 145-280, notamment p. 176ss, ainsi que l'analyse magistrale du phénomène, donnée tout récemment par F. Meier, *Abū Sa'īd* pp. 196-266.

132. Najm-i Râzî, *Mirṣâd* pp. (146) 263 et surtout (205-06) 364-66. Simnânî, *Risâla mâ lâ budd fi'd-dîn,* ms. Istanbul, Essad Effendi 1431, foll. 56b-62b.

133. Sur ce *ḥadîth qudsî,* voir H. Ritter, *Das meer der seele...,* Leyde 1955, p. 560.

134. La source de cette parole nous échappe. Le "fumier" est, pour Isfarâyinî, l'existence terrestre *(al-wujûd al-basharî),* c'est-à-dire le corps humain. "En effet, dit-il, dans l'absence de l'impact divin et de l'effort mystique..., les corps sont des fumiers. Mais si les corps sont illuminés par les lumières de l'Esprit et resplendissent par les lueurs provenant du Mystère et des vraies théophanies, alors ils deviennent une mine de la gnose." *(Annexe A,* III, 15).

135. Allusion au célèbre *ḥadîth qudsî* connu sous le nom de *ḥadîth an-nawâfil,* interprété ici en fonction du *samâ'.* Cf. Qushayrî, *Risâla,* p. 37,29.

136. *Mirṣâd* p. (158) 284s.

137. *Tamhîdât* pp. 9 et 30.

138. *Tuḥfat al-barara...,* Chapitre IV (ms. Berlin 1827, fol. 14a).

139. *Mirṣâd* p. (151) 273.

140. *Kashf al-maḥjûb* éd. Zhukovskij, Leningrad 1926 (réimpression Téhéran 1336 h.s.), p. 62,9; trad. Nicholson p. 55.

141. On sait que l'incapacité du *majdhûb* d'être un guide de la Voie fut affirmée par Kubrâ (cf. F. Meier, *Die Fawā'iḥ* p. 95); de fait, c'est l'opinion énoncée déjà par Aḥmad-i Ghazâlî (*K. at-tajrîd fî kalimat at-tawḥîd,* Le Caire 1379, pp. 61-65, où l'on trouve la

تمامتر کشد تا پشت و گردن راست شود، در اینجا اندک وقفهٔ بکند، اما
وقفهٔ فعلی نه لسانی. قسم دوم: دوش چپ را بر (با؟) سر و گردن
با (بر؟) سر دوش راست برد و مجموع خواطر و عجب با وجود میت
خاکی خود بقوّت لا اله الا الله و بقوت ولایت شیخ پس پشت اندازد،
تا اینجا یاد شیخ را محافظت کند. بعد از آن یاد شیخ با یاد حق دهد.
قسم سوم: بقوت دوش راست با ذکر الله باهیبت و تعظیم تمام بر
سر دل زند و الف الله با نفی خواطر میکشد. چون خاطر غلو کند باسر
ذکر رود.

127. *Čihil majlis* fol. 45b,6-8 *(majlis* 13 *in fine)*:

دیگر فرمود که گاه باشد که دل از ذکر نفور کند، و در آن وقت ذکر دو
ضربی باید گفت بتعجیل تر، تا زود حرارة او بدل رسد. اما هرگاه که
نفور نباشد، چهار ضربی بهتر بود، که در و شد وهد بیشتر است.

Le rapport établi ainsi par Simnânî entre le *dhikr-i čahâr-ḍarbî* et le *dhikr-i du-ḍarbî* correspond exactement à celui établi par Najm-i Râzî entre le *dhikr* du coeur et le *dhikr* de la langue *(supra,* n. 119).

128. Si cette identification du *dhikr-i čahâr-ḍarbî* avec le *dhikr-i khafî* peut sans doute remonter à Simnânî lui-même (pour le vérifier, il faudrait consulter son *Bayân adh-dhikr al-khafî* (ms. Nuru Osmaniye 5007, 113a-122b), elle est en tout cas présupposée par Ibn ul-Karbalâ'î, puis par Najîbuddîn Riḍâ-yi Tabrîzi (ob. ca. 1080/1669) et encore par les auteurs *ni'matullâhîs* Majdhûb'alîshâh-i Hamadânî (Kabûdarâhangî, ob. 1238 ou 39/1823 ou 24) et Ma'ṣûm'alîshâh (ob. 1344/1926); cf. la note suivante.

129. Ibn ul-Karbalâ'î, *Rawḍât* vol. 2, p. 300s. L'auteur complète sa description en ajoutant qu'en retraite *(khalwat),* il faut pratiquer "le *dhikr* silencieux mais vigoureux marqué par l'accentuation de la négation et de l'affirmation" — c'est-à-dire le *dhikr* de Gûrpânî selon la formule de Simnânî, cf. *supra,* n. 125 — , pour ensuite citer des arguments avancés par 'Alî-i Hamadânî en faveur du *dhikr-i khafî*. Il en résulte, encore une fois, que ce *dhikr* "silencieux" est particulièrement approprié à la retraite, étant donné qu'il y a de l'hypocrisie à s'enfermer dans une maison tout en attirant l'attention des gens de la rue sur le fait qu'on accomplit le *dhikr*. Remarquons toutefois qu'Ibn ul-Karbalâ'î ne parle ni d'un *dhikr* absolument silencieux, ni de la retention du souffle, comme ce sera le cas dans les descriptions postérieures du *dhikr-i čahâr-ḍarb* (ou *-ḍarbî*). On trouve en effet chez Najîbuddîn-i Tabrîzi l'éloge, en forme de trois quatrains, d'un *dhikr-i khafî* accompli avec retention du souffle *(pâs-i nafas),* et dont les quatre mouvements sont essentiellement ceux décrits par Ibn ul-Karbalâ'î. Comme Tabrîzî distingue en outre deux sortes de *dhikr-i khafî,* celui de la langue, prononcé à voix basse, et celui accompli intérieurement, donc absolument "silencieux", il semble bien que ce soit le second qu'il a en vue; mais en l'identifiant d'autre part avec un *dhikr-i tarbî'*, expression qu'il dérive de *murabba' nishastan,* il le confond avec le *dhikr* prononcé à voix basse tel que décrit par Najm-i Râzî *(Nûr al-hidâya,* Shîrâz 1336 h.l., pp. 246-53 = Téhéran 1365/1325, pp. 213-19). Enfin, une description très claire du *dhikr-i čahâr-ḍarb* absolument "silencieux" et accompli avec retention du souffle est fournie par R. Gramlich, *Derwischorden (Zwei),* p. 401ss., d'après Majdhûb'alîshâh et Ma'ṣûm'alîshâh. Il en résulte que les quatre mouvements de la tête

120. Lire *zabân [wa] jân* en p. 147,1-2. C'est la formule de 'Alî-i Lâlâ (*Waṣîyat* dans les marges du ms. N, p. 1035), que notre texte (pp. 146,20 - 147,4 *mîkunad)* reproduit presque mot pour mot. Quant aux formules de Kubrâ et Najm-i Râzî, cf. F. Meier, *Die Fawā'iḥ* p. 203.

121. Cf. notre article *Khalwa* in E.I.[2].

122. L *ras* 137b,8-10.

123. *Mirṣâd* p. (150s.) 272s., passage analysé par F. Meier, *Die Fawā'iḥ* p. 203. R. Gramlich (*Derwischorden Zwei*, p. 398ss.) y verrait une description de ce qui sera connu plus tard comme le *dhikr naqshbandî,* c'est-à-dire un *dhikr* accompli "en trois mesures". C'est ce que l'on pourra dire avec plus d'assurance du *dhikr* d'Isfarâyinî, comme nous le verrons tout à l'heure.

124. Description dans *Faḍl aṭ-ṭarîqa,* relevée et traduite par F. Meier in *W.Z.K.M.* 52, 1953, p. 164, n. 2. Même description, avec la précision que *Lâ* doit être extrait du nombril: *Traité acéphale* (cf. *supra* n. 61) 363b,4-10, ainsi que *Mâ lâ budd* 45a,16-18. Là-même (45a,21-23), Simnânî recommande, de plus, la retention du souffle *(ḥaṣr-i nafas)* "autant que possible, car cela augmente la chaleur du *dhikr* et fait parvenir son effet plus rapidement au coeur."

125. *Al-'urwa* 99b,1-*ult.* et 101b,3-7 (cf. *Correspondance,* introd. p. 11s. et n. 33).

126. Khurramâbâdî, f. 82 gauche,4-11 et 83 droite,12-84 droite,12:

مشایخ نیز در باب ذکر مذاهب دارند، اما طریقهٔ شیخ ما سلطان
المشایخ و المحققین سر الله فی العالمین نور الحق والدین عبد الرحمن
بن محمد بن محمد الاسفراینی قدس الله سره و رضی عنه ذکر خفی
[بود،] که آن بر نفس دشوارتر - أجرك على قدر تعبك - و از
ریا دورتر است. اگرچه این ضعیف ذکر بلند بسیار گفته است،
اما در تصفیهٔ باطن و تصرف و نفوذ و لذت با ذکر خفی نسبتی ندارد.
پس در بیان و شرح این قسم باید کوشید ... وقانون این ذکر که
از مشایخ بما رسیده است سه قسم است: قسم اول: مربع نشستن
و پای راست را بر پای چپ نهادن و دست چپ را بر پای راست و
دست راست را بر سر دست چپ و روی بقبله و صورت شیخ خود را
در مقابله بداشتن، از برای آنکه دل شیخ او با دل شیخ خود همچنین
مسلسل با مصطفی صلی الله علیه وسلم تا بحضرت عزت عز اسمه متصل
است، من القلب الی القلب روزنة ... و دیگر همچنین صورت خاکی خود را
میت در نظر آرد، تا خواطر که آلت نفس و شیطانست .بیخ سست
کند، و باندک قوتی قلع تواند کرد و حواس ظاهر و باطن او مکلف
جمع گردد و حجب خواطر میان ذکر و دل نماند و ذکر زود بر دل افتد.
چون صورت شیخ و صورت خاکی خود میت در نظر داشت، مجموع
حجب خواطر را از شیب ناف بکلمهٔ لا اله الا الله با هیبت و تعظیم

104. *Čihil majlis* 161b,6-162a,4 = Jâmî, *Naf.* p. 438s.

105. Jâmî, *Naf.* p. 487. Cf. *Der Islam* 50, 1973, p. 72

106. 'Aynulquḍât, *Tamhîdât,* p. 32s.; Abûḥafṣ-i Suhrawardî, *'Awârif al-ma'ârif,* Beyrouth 1966, p. 217; Kubrâ, *Risâlat as-sâ'ir* éd. Molé p. 55. Avant Isfarâyinî, l'interprétation par voie de correspondance était pratiquée par Kubrâ et Baghdâdî; cf. F. Meier, *Ein briefwechsel... in Mélanges... Corbin* p. 324ss.

107. *Naf.* p. 438

108. Sur cette tradition, voir les références données par R. Gramlich, *Derwischorden (Zwei),* p. 27, n. 100. Voir aussi notre étude, *Stufen der Gotteserkenntnis und das Lob der Torheit bei Najm-e Râzî (ob. 654/1256),* à paraître dans *Eranos-Jahrbuch* 46, 1977.

109. L'influence de Najm-i Râzî se manifeste ici jusque dans les détails de l'expression (cf. *Mirṣâd* éd. Riyâḥî p. 2, ult.)

110. Cf. 'Aynulquḍât, *Tamhîdât* p. 93s.

111. On fait généralement remonter la tradition des "quatre morts" à Ḥâtim al-Aṣamm (ob. 237/851-52; cf. 'Abdurrazzâq-i Kâshânî, *Iṣṭilâḥât aṣ-ṣûfîya* s.v. *mawt,* ainsi que les références données par F. Meier, *Die Fawā'iḥ* p. 124). Les quatre vertus "exigées par Junayd" selon notre texte sont en réalité celles préconisées par Sahl at-Tustarî (*Tafsîr,* Le Caire 1329 h.l., p. 46; cf. Makkî, *Qût* I, p. 195; Ibn 'Abbâd ar-Rundî, *Sharḥ 'ala'l-ḥikam al-'aṭâ'îya,* Le Caire 1287 h.l., I, p. 20). Comme le dit Suhrawardî (*'Awârif* p. 223), elles constituent le fondement du soufisme selon les *mashâyikh* en général. Quant à la première des deux traditions sur la vertu de la faim, anonyme dans notre texte, elle émane également de Jésus selon Makkî, *Qût* I, p. 195 et 'Aynulquḍât, *Nâmahâ* éd. Munzawî et 'Usayrân, vol. 2, Beyrouth 1350 h.s., p. 107.

112. Cf. F. Meier, *Die Fawā'iḥ* pp. 48ss., 93ss. et 248, où l'on trouve des références à Baghdâdî, Dâya (Najm-i Râzî), Simnânî et Badakhshî. Khurramâbâdî (feuilles 87-120) en traite également. D'un auteur à l'autre, voire d'une oeuvre du même auteur à l'autre, l'ordre des "conditions" peut d'ailleurs varier considérablement.

113. *Die Fawā'iḥ* p. 201

114. Formules provenant sans doute de Kubrâ (*Risâlat as-sâ'ir* éd. Molé p. 46, 6-7). Cf. F. Meier, *Die Fawā'iḥ* p. 159.

115. L'idée que l'âme "pacifiée" (*an-nafs al-muṭma'inna),* c'est-à-dire l'âme purifiée au plus haut degré et transformée par l'oeuvre mystique, n'est autre que le "coeur" *(qalb, dil),* fait partie de la doctrine de Kubrâ (cf. F. Meier, *Die Fawā'iḥ* p. 159ss.), et notre Isfarâyinî la réaffirme à plusieurs reprises (cf. notamment le texte ici pp. 87,20-88,4).

116. Si *ṭabî'at* représente la nature "ténébreuse" de l'âme, en revanche, *jibillat* (texte p. 117,5) est sa nature foncièrement théophanique. Cf. aussi *jibillat-i rûḥânîyat* dans le texte cité ici n. 101.

117. Lire, en p. 129,7, *ma'rifat* au lieu de *maghfirat.*

118. Phénomène décrit par 'Ammâr al-Bidlîsî et Kubrâ (cf. F. Meier, *Die Fawā'iḥ* p. 213s.).

119. Qu'il faille abandonner le *dhikr* de la langue lorsque le coeur se met à le "prononcer", mais revenir au *dhikr* de la langue dès que le coeur s'en démet, c'est la règle formulée déjà par Najm-i Râzî (*Mirṣâd* éd. Shams ul-'urafâ, Téhéran 1336/1377, p. 154 = éd. Riyâḥî p. 277s.; cf. R. Gramlich, *Derwischorden (Zwei)* p. 381). Quant à l'"espace situé entre les deux sourcils", cf. les allusions de Kubrâ, *Faw.* 57 et 66 (F. Meier, *Die Fawā'iḥ* pp. 178s., 186s.).

1954, p. 129s.). Simnânî l'admet également sous cette dernière forme (*Tadhkirat al-mashâyikh* p. 155,4-8; cf. aussi le texte d'une lettre reproduite par Ibn ul-Karbalâ'î, *Rawḍât* vol. 1, p. 342s.). Cf. encore R. Gramlich, *Derwischorden (Zwei)* p. 171ss.

101. L *ras* 53a,15-54a,8 (les variantes du ms. British Museum Or. 9725, 140a-b entre parenthèses):

وجمهور مشایخ چنین گفته اند که تقوی بسرّ از ماسوی الله پرهیزیدنست
... پس هرکه بدین صفت موصوف تر، صوفی تر، وهرکه صوفی تر،
متقی تر، وهرکه متقی تر، خایف تر، وهرکه خایف تر، عالم تر، وهرکه
عالم تر، فاضلتر، وهرکه فاضلتر، قرب او بحق بیشتر؛ واین معانی را
با عالم خاک و آب هیچ وجه نسبت نیست. "فاذا نفخ فی الصور فلا
أنساب بينهم يومئذ" [س ۲۳ آیه ۱۰۳] "یا نوح إنه ليس من أهلك"
[س ۱۱ آیه ٤٨]. هرچند این اوصاف با سرشت بشریت نسبت ندارد،
واز اول فطرت نسبت استعداد قبول این صفات در جبلت روحانیت
مرکوز ست، وهرکه نسبت بدین اوصاف درست کرد اورا نسبت
بمحمد درست شد از آن جهت که الارواح است نه الاشباح...
مع هذا چون ما این دو معنی را بتحقیقت در امام جعفر رضی الله عنه درست
می یابیم، هم نسبت روحی وشبحی باهم منضم، وهم پیوند جان ودل
با آب وگل مضاف، او فاضلتر، والعلم عند الله. اما ندانم تا مفضل و
مرجح را غرض چیست: اگر غرض تفضیل و ترجیح اهل شیعت است بر
سنت وجماعت، کلا وحاشا ازین تفضیل و ترجیح! امام جعفر از یشان
بیزار، تا (با) علی ومحمد، صلوات الرحمن علیهم. از کجا معلوم شده
است که مذهب ایشان مذهب امام جعفر است رضی الله عنه؟ اگر
روایات (+ ایشان) بصحت مقرون بودی، لازم آمدی که اکابر متصوفه
باجمعهم شیعی بودندی، از معروف تا جنید واز جنید تا ابوعلی کاتب
تا احمد غزالی تا ابونجیب تا نجم الدین کبری تا دیگر و یشان همچنین
طریقت واضح متواتر مسلسلست تا (-تا) بجعفر واز جعفر تا محمد
مصطفی علیه السلام.

102. *Les Kubrawîya entre sunnisme et shî'isme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire,* in: *Revue des Études Islamiques* 1961, p. 106.

103. Voir H. Corbin, *En Islam iranien* Tome III, Paris 1972, pp. 149-213 et *Histoire de la philosophie islamique* I, Paris 1964, pp. 56, 141, 217, 300, 303.

که در جهان کس از اثر او نشان نداد. از بارگاه حضرت عظمت بسیمرغ
سلطنت خطاب آمد که از شاخ مبارک اسلام بر خیز و بر شجرهٔ خبیثهٔ
کفر آرام گیر تا ما اظهار جان (حال؟) محبان حضرت جلت کنیم و از
قاصدان خون اولیای خود دیت طلبیم!... چون سلطنت در دائرهٔ
کفر قدم عزت بر مرکز ظلم نهاد، نود سال بگشت که پرگار کفر سر
بنقطهٔ اول باز نهاد. بعد از نود سال سلطنت را طاقت طاق آمد،
آرام از و منتفی گشت، بحضرت جلت پناهید و بنالید، گفت: الهی!
من بنده را اول با انبیا صحبت فرمودی، نور عدل مرا با نور نبوت
امتزاج دادی!... نود سال شد که ازین دولتها محرومم!... برحیمی
وکریمیت که بخش وبخشای، واین سیمرغ سلطنت را ازین
کفر آشیان ظلمانی خلاص ده و در هوای عالم مسلمانی پرواز ده!

95. Selon *Târîkh-i Ûljâytû* p. 100. D'après d'autres sources (cf. B. Spuler, *Die Mongolen* p. 190), ce fut plutôt en 710 h.

96. L *makt* 36b,1-2. Cf. C. Brockelmann, *G.A.L.* S I, p. 620.

97. L *ras* 169a-171b (*Yanbû'* 79; le passage en question 169b,6ss.). La lettre ayant été écrite en 697h., le destinataire en est probablement l'émir Sûlâmîsh (cf. Spuler, *Die Mongolen* pp. 17 et 354).

98. Entre les degrés de certitude typifiés par Abûbakr (*'ilm al-yaqîn*) et 'Alî (*ḥaqq al-yaqîn),* il y a *'ayn al-yaqîn,* typifié ici par Ḥâritha qui avait une connaissance des choses cachées (du Paradis, de ses habitants etc., selon le célèbre "*ḥadîth* de Ḥâritha"), comme si *(ka'annî)* il les voyait. L'opposition Abûbakr/Ḥâritha est classique en soufisme; mais c'est Abûbakr qui l'emporte pour un Hujwîrî (*Kashf al-maḥjûb,* trad. R.A. Nicholson, E.J.W. Gibb Memorial Series vol. 17, 1911, p. 229. Une variante du "*ḥadîth* de Ḥâritha" *ibid.* p. 33s.). Rûmî remplace Ḥâritha par Zayd (*Mathnawî* I, v. 3500). Quant à la parole *law kushifa...,* les manuels classiques du soufisme l'attribuent généralement à 'Âmir b. 'Abd Qays au lieu de 'Alî (cf. *Correspondance* p. 123).

99. L *makt* 9a, 19-20:

قال علی بن ابی طالب، رضی الله عنه، لم اکن لاعبد ربا لم اره. فاشار
به، رضی الله عنه، [بقوله] انی اعلم الباطن، وهو تحقق الیقین.

La première des deux sentences est bien connue. Elle est de 'Alî selon Kulaynî, *Al-uṣûl min al-kâfî* éd. Ghaffârî, Téhéran 1381 h.l., I, p. 98, ainsi que selon Sarrâj, *Kitâb al-luma'* éd. R. A. Nicholson, E.J.W. Gibb Memorial Series vol. 22, 1914 (= 1963), p. 350. Tirmidhî al-ḥakîm l'attribue cependant à Muḥammad al-Bâqir (*Al-farq bayn aṣ-ṣadr wa'l-qalb...* éd. N. Heer, Le Caire 1958, p. 63).

100. Cet *isnâd* se trouve déjà dans *Asrâr at-tawḥîd* p. 36,4 où il fait partie de l'affiliation d'Abû Sa'îd concernant la première *khirqa* (cf. *supra,* n. 44). Les soufis shî'ites duodécimains le font remonter généralement de Ma'rûf non pas à Ja'far, mais à 'Alî-i Riḍâ (cf. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*[2], Paris

یا رب بخدائی خدائیت و آنگاه بکمال پادشائیت، چون بندهٔ تو
سعد الدین محمد ساوجی اسعده الله فی الدارین نفس نیازمندی از
معدن صدق در مسجد فنای دل بصحن صفهٔ صفا رسانیده و
خلاصهٔ عقیدت را بصفت ارادت در حق بندهٔ حقیر فقیر تو
نسبت داده ...

L *makt* 40a-55a: lettre contenant toute une prophétologie ésotérique (cf. *infra*, n. 185), écrite selon le copiste "en 707 ou plus tard".

87. Le vizir est également décrit comme grand ami des soufis et théologiens dans *Târîkh-i Ûljâytû* éd. M. Hamblî, B.T.N.K.no. 313, *mutûn-i fârsî* no. 40, Téhéran 1348/1969, p. 128.

88. L *makt* 24b-27b: lettre contenant entre autres l'idée de l'homme microcosme, ainsi que le motif des quatre *khâṭir*, appelées "armées" comme dans le *Kâshif al-asrâr* (K. 65).

89. Cf. *supra*, p. *2* les notes 4 et 5.

90. L *ras* 58a-72a, intitulée *ila's-sulṭân. Cf. supra*, n. 39 et *infra*, n. 94.

91. L *makt* 61b,1-66b,6, en arabe; version persane abrégée in L *ras* 160a,2-162a,9 (= *Yanbû'* 69)

92. L *makt* 64b-65a (L *ras* 161a-b). La référence à Ardashîr-i Pâpakân est traditionnelle: cf. *Marmûzât-i Asadî*, note de l'éditeur en p. 164. Ghazâlî cite *ad-dîn wa's-sulṭân taw'amân* et la sentence sur la religion comme fondement, comme deux dictons anonymes (*Al-iqtiṣâd fi'l-i'tiqâd*, Ankara 1962, p. 236. Cf. H. Laoust, *La politique de Ġazālī*, Paris 1970, p. 237).

93. Texte dans Ṣadr (cf. ici n. 5), p. 36s.

94. L *ras* 58b,1-8/59a,18-59b,1/59b,16-18/60a,11-17/60a,19-60b,5/60b,12 et 13-15:

مدت ده سال شد، کمتر یا بیشتر، که سلطنت از حضرت جلت،
عز اسمه، محلی می طلبد بانوار اسلام منوّر و بحقایق ایمان مزیّن،
نمی یابد تا سیمرغ سلطنت بر شاخ مبارک شجرهٔ ولایت قرار
گیرد. و اگر سلطنت بعالم ولایت در نیابد و ازین محل مطلوب
بحصول نپیوندد، محلی بجوید بدین اوصاف موصوف. همانا گویند:
اینجا لفظ ولایت معنی ندارد. نه نه! هر چیزی را اصلیست. اصل اسلام
و ایمان ولایت است، و اسلام و ایمان شعب او ... اول که سلطنت
قدم از دایرهٔ اسلام بیرون نهاد، نوبت سلطنت در دایرهٔ سلطان
محمد تکش بود ... چون ظلم بطرف خواص تعلق ساخت، سلطنت
را آرام نماند، و آن واقعهٔ سلطان مشایخ ابو سعید مجد الدین
بغدادی بود ... چون خون مبارکش با ذکر حق آمیخته بود، حضرت عزت
آنرا بر خاک ذلت نپسندید، بنیاد سلطنت او را از بیخ بر کند چنان

68. Ms. Aya Sofia 1838, 2 = microfilm Univ. Téhéran *majmû'a* F 373, 2 = photocopie Univ. Téhéran no. 701, feuilles 78-135.

69. Texte ici pp. 133,14-134,7 = Khurramâbâdî f. 117 gauche,12-f. 118 gauche,6./Ici pp. 134,9-11 et 135,1-2 = Khurramâbâdî f. 120 droite,6-9 et 12-13./Ici p. 147,7-18 = Khurramâbâdî f. 118 gauche, 6-f. 119 droite,9 (avec de légères variantes).

70. Khurramâbâdî f. 78 droite,5ss. et f. 82 gauche,5-11. Sur le *dhikr-i khafî*, voir *infra*, les notes 126-29.

71. 'Abdurraḥmân b. Muḥ. b. 'Abdurraḥmân al-Isfarâ'inî achevait sa copie de la *Tuḥfat al-barara* de Majd-i Baghdâdî le 13 Jumâdâ I 791 (ms. Istanbul, Karacelebi 353, 77a; pas dans Brockelmann). La copie du traité acéphale de Simnânî (*supra*, n. 61) fut achevée le lundi 26 Ṣafar 752 "dans le *khânqâh* de Nûruddîn 'Abdurraḥmân-i Isfarâyinî sous (*fî ẓill makhdûmî)* Nûruddîn 'Abdurraḥmân *ath-thânî*".

72. *Naf.* p. 450

73. Cf. *Marmûzât-i Asadî*, introd. angl. p. 7s.

74. *Târîkh-i Waṣṣâf al-ḥaḍrat*... ta'lîf-i Faḍlullâh b. 'Abdullâh-i Shîrâzî, lithogr. Bombay 1269 h.l. (= offset Téhéran 1338 h.s.), p. 110. Sur ce *shaykh*, voir aussi *Correspondance*, introd. p. 9.

75. Cf. F. Meier, *Die Fawā'iḥ* p. 42; S. Nafîsî, *Kunjkâwîhâ* p. 28ss.

76. *Tanqîḥ al-abḥâth li'l-milal ath-thalâth* éd. M. Perelman, University of California Press, 1976. Cf. Ibn al-Fuwaṭî, *Al-ḥawâdith al-jâmi'a*... éd. M. Jawâd, Baghdâd 1351 h.l., p. 441s. (année 683).

77. Ibn al-Fuwaṭî, *Al-ḥawâdith* p. 448 (an 685)

78. Cf. Sayyid Muḥammad-i Mishkât (éd.), *Durrat at-tâj*... taṣnîf Quṭbiddîn... Shîrâzî I, 1, Téhéran 1317 h.s., introd. p. h.

79. Mishkât *ibid.* (selon Ibn al-Fuwaṭî)

80. L *ras* 42b,1-14; 42b,15-43a,10; 43a,11-58a,12. La troisième lettre est également reproduite par le ms. British Museum Or. 9725, 134a-143b.

81. L *ras* 50a (Br. Mus. Or. 9725, 138a)

82. I, 2 (1340) p. 363

83. Cf. B. Spuler, *Die Mongolen in Iran*, Leipzig 1939, p. 90

84. Selon *Mujmal-i Faṣîḥî* I, 2 (1340) p. 377, Dastjirdânî aurait "goûté du breuvage de la violence de Ghâzân-Khân" non pas en 695 h., mais le 19 Muḥarram 697/6 novembre 1297. E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Londres et Cambridge 1902-24, vol. 3, p. 41 donne le 30 avril 1298. Le père de Simnânî fut exécuté en 696h. selon Ibn al-Fuwaṭî, *Al-ḥawâdith* p. 490; cf. B. Spuler, *Die Mongolen* p. 350.

85. L *ras* 30a-33a: lettre parénétique avec quelques idées soufies (par exemple celle du refus à la fois de *dunyâ* et d'*âkhira;* cf. K. 75 et Annexe B, 20 et 63)./L *ras* 37b-38b: l'exemple de Simnâni qui avait quitté le grand monde pour être derviche est recommandé./L *ras* 77a-78a: intercession pour un certain 'Izzuddîn Dawlatshâh./L *ras* 78a: conseils./L *ras* 171b-172a: lettre adressée au "*Ṣadr-i jahân*".

86. L *ras* 159b-160a (= *Yanbû'* n⁰ 68): "Réponse au Khwâja Sa'duddîn, *Ṣâḥib-dîwân*", contenant un passage sur l'unicité de l'être (voir *infra*, n. 179)./L *makt* 30b-33a: lettre parénétique, attestant au début au vizir le statut de *murîd* d'Isfarâyinî, sous forme de cette prière:

49. *Rawḍât* vol. 2, p. 220.

50. Selon *Manâqib-i Awḥaduddîn-i... Kirmânî,* texte p. 4s., introd. Furûzânfar p. 16, c'était le *khânqâh* de Ruknuddîn-i Sujâsî (ob. ca. 600/1200). Mais du temps de notre auteur, il y eut apparamment à Baghdâd deux établissements soufis portant ce nom: cf. M. Jawâd, *Ar-rubuṭ al-baghdâdîya wa-atharuhâ...* in *Sumer* X, 2, 1954, pp. 241 et 245.

51. Il eut lieu avant 686h. (cf. *Correspondance,* introd. n. 14).

52. *Silsilat al-awliyâ'* éd. Dânishpazhûh p. 59. "Nûr al-Ḥasan" est probablement corruption textuelle pour Pûr-i Ḥasan (cf. ibid. p. 57, n⁰ 234: *ya'nî* Ibn al-Ḥasan). Mais s'il s'agit de Pûr-i Ḥasan-i Isfarâyinî (cf. *supra* p. *8* et la n. 33), on se demande comment l'expression *fî ṣuḥbatihi* peut s'appliquer à celui qui fut non pas un disciple, mais plutôt un maître de notre Isfarâyinî.

53. Non identifié. cf. *infra,* n. 80.

54. Cf. *Correspondance,* introd. p. 18. Yâqût (*Buldân* 3, p. 338) décrit la *Shûnîzîya* comme cimetière des "vertueux" *(ṣâliḥîn)* comme Junayd, et mentionne qu'il y existe un *khânqâh* appartenant aux soufis.

55. *Correspondance,* texte B III, 14-15 (pp. 97-98)

56. L *makt* 34b,15-ult. (cf. la note 30 *supra)*

57. Au sujet de la situation matérielle d'Isfarâyinî, notons encore que Simnânî homologuera son attitude en *tawakkul* à celle qu'il attribue à Abû Sa'îd-i Abi'l-Khayr et Aḥmad-i Khiḍrûya: il n'hésitait pas à faire des emprunts... *(Čihil majlis* fol. 148a-b (*majlis* 36).

58. L *ras* 138a,5-9 (dans la partie annulée du testament)

59. L *makt* 34b,3-8

60. L *makt* 35b,ult.-36a,4

61. Simnânî termina sa *Risâla-yi khitâm al-misk* le 9 Dhu'l-qa'da 712 "dans la maison de mon maître Nûruddîn" à Baghdâd (ms. British Museum Or. 9725, 191a). Dans un autre traité (acéphale: ms. Téhéran, Dânishkada-yi ilâhîyât, *majmû'a* n⁰ 14j, 359b-373a), il mentionne (372a,9-11) le fait qu'il avait passé le vendredi 15 Shawwâl 712 dans le *Jâmi'-i khalîfa* avec son maître (*makhdûm*).

62. Hyderabad 1327 h., p. 155ss. (cf. *infra).* Sur les branches de l'Ordre *kubrawî,* cf. aussi Trimingham, *Sufi Orders,* p. 56.

63. Cf. *Der Islam* 50, 1973, p. 71s.

64. Sur cette affiliation "rûzbihânienne", cf. H. Corbin, *Rûzbehân Baqlî Shîrâzî... Le Jasmin des Fidèles d'Amour,* Bibliothèque Iranienne vol. 8, Téhéran/Paris 1337/1958, p. 53 de l'introduction française (avec quelques variantes). Sur la relation Rûzbihânîya/Kâzarûnîya, cf. Trimingham, *Sufi Orders,* p. 15.

65. Cf. Ḥamdullâh-i Mustawfî, *Nuzhat al-qulûb* éd. et trad. G. Le Strange, E. J. W.Gibb Memorial Series vol. 23, I et II, Leyde et Londres 1915 et 1919, texte p. 186, 3, trad. p. 176, n. 2.

66. Texte ici p. 73,9. Simnânî reçoit le même titre dans la dernière lettre qu'Isfarâyinî lui ait écrite (*Correspondance* B.V, 1).

67. Ce nom ne figure pas dans Junayd-i Shîrâzî, *Shadd al-izâr...* (éd. M. Qazwînî et A. Iqbâl, Téhéran 1328 h.s.). Il y a, en revanche, en p. 239s. (n⁰ 168), le Shaykh 'Afîfuddîn Isrâ'îl b. 'Abdissalâm al-Khunjî, ob. 772 et enterré à Khunj, qui pourrait donc être un fils de notre Khunjî. Cf. aussi *infra,* n. 129.

l'affiliation "en *khalwat*" n'est pas retracée dans le texte au-delà de Baghdâdî, mais cette lignée continue quand même par Kubrâ, Ismâ'îl-i Dizpûlî (= Qaṣrî), etc., en se confondant ici avec celle reliée à l'obtention de la *khirqa* "principale" *(khirqa-yi aṣl;* cf. F. Meier, *Die Faw.* pp. 16s. et 34s.), tandis que celle "en *ṣuḥbat*" continue par Kubrâ, 'Ammâr al-Bidlîsî, Abu'n-Najîb-i Suhrawardî, Aḥmad-i Ghazâlî, etc., c'est-à-dire l'une des deux affiliations 'ammâriennes de Kubrâ (cf. F. Meier, *Die Faw.* p. 19). Si l'"affiliation en *khalwat*" semble être un néologisme de Simnânî, dont le sens n'est pas très clair pour autant (le terme suggère, certes, le genre de communication suprasensible entre maître et disciple que Baghdâdî appelait *khâṭir ash-shaykh,* cf. *infra,* p. 29), celle "en *ṣuḥbat*", en revanche, désigne généralement l'apprentissage mystique. En particulier, l'affiliation "en *ṣuḥbat*" est souvent distinguée de celle ou celles aboutissant à l'investiture d'une *khirqa.* C'est ce qui résulte par exemple du fait que dans *Asrâr at-tawḥîd* — ouvrage dont Simnânî s'inspire visiblement (pp. 152, 20-153,3 = *Asrâr,* éd. Ṣafâ, Thr. 1332, pp. 35, 16-36,3) — la lignée des *pîrân-i ṣuḥbat* d'Abû Sa'îd est distinguée de celles de sa première et seconde *khirqa,* comme l'a observé R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens, Zweiter Teil: Glaube und Lehre,* Wiesbaden 1976, n. 930 en p. 174s. L'affiliation *bi-ṣuḥbat wa khidmat wa ta'addub bi-ân* semble avoir un sens pareil chez Sa'îduddîn-i Farghânî (ob. 699/1299), qui la distingue d'une part des affiliations en *khirqa* et d'autre part de celle en *talqîn-i dhikr (Manâhij al-'ibâd ila'l-ma'âd* cité par Jâmî, *Naf.* p. 560ss. Mais notons que l'affiliation en *talqîn-i dhikr* de Farghânî *(ibid.* p. 561) est précisément celle, entre Abu'n-Najîb-i Suhrawardî et Junayd, que Simnânî désigne comme *ṭarîq-i ṣuḥbat!)* En troisième lieu, il convient de relever ici la distinction faite par Sa'duddîn-i Ḥamûya entre *nisbat aṣ-ṣuḥba* et *nisbat al-khirqa,* encore que la première désigne ici une relation nettement ésotérique: son ancêtre Muḥammad b. Ḥamûya (ob. 530/1135-36) aurait été le disciple de Khiḍr en *ṣuḥba,* mais le disciple de Fârmadî (ob. 477/1084-85) en *khirqa* (*ijâza* citée par Ḥaydar-i Âmulî, *Al-muqaddama min kitâb naṣṣ an-nuṣûṣ* éd. H. Corbin et O. Yahya, Bibliothèque Iranienne vol. 22, Téhéran/Paris 1352/1974, p. 220s. La même double affiliation de Muḥammad b. Ḥamûya est d'ailleurs fournie par Ibn Abî Uṣaybi'a qui reçut la *khirqa* de la part d'un autre descendant, le shâfi'te Ṣadruddîn Abu'l-Ḥasan b. 'Umar b. Muḥammad b. Ḥamûya (ob. 617/1220-21): cf. J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam,* Oxford 1971, p. 261s.

45. *Tadhkirat al-mashâyikh* p. 154, 11-14. Sur la *khirqa-yi tabarruk* voir R. Gramlich, *Derwischorden (Zwei)* n. 929 en p. 173s. A la différence de la "*khirqa* principale" (*khirqa-yi aṣl* ou *khirqa-yi irâdat),* celle que l'on obtient comme "bénéfice spirituel" ne compte pas comme signe d'initiation *stricto sensu.* Najmuddîn-i Zarkûb (ob. 712/1313) considère comme "principale" *(aṣl)* la *khirqa* donnée par le "*shaykh* d'engagement" *(shaykh-i tamassuk),* c'est-à-dire le premier maître *(pîr-i awwal)*; il en distingue non seulement la *khirqa-yi tabarruk,* mais encore une *khirqa-yi takhalluq,* les deux étant données à titre complémentaire par d'autres maîtres (*Rasâ'il-i jawânmardân* éd. M. Ṣarrâf avec introd. analytique par H. Corbin, Bibliothèque Iranienne vol. 20, Téhéran/Paris 1352/1973, texte p. 197, trad. p. 76). Il est évident, cependant, que l'obtention d'une *khirqa-yi tabarruk* peut en elle-même comporter une valeur initiatique, puisqu'on en fait le symbole d'affiliations indépendantes. De plus, ce qui est une affiliation en *khirqa-yi tabarruk* pour les uns, peut en être une en *khirqa-yi irâdat* pour les autres. Ainsi, la lignée reliant Abu'n-Najîb-i Suhrawardî par sa famille (père, oncle, grand-père, puis Aḥmad b. Siyâh et Mamshâd ad-Dînawarî, et non par Aḥmad-i Ghazâlî etc.) à Junayd, fait partie de l'affiliation en *khirqa-yi tabarruk* de Kubrâ, mais de celle en *khirqa-yi irâdat* de Farghânî (cf. Ibn ul-Karbalâ'î, *Rawḍât* vol. 2, p. 308 et *Tadhkirat al-mashâyikh* p. 153,18-154,3 pour Kubrâ, et Jâmî, *Naf.* p. 560, 12-21 (texte à corriger) pour Farghânî).

46. Ce sont les deux affiliations 'ammâriennes de Kubrâ, mentionnées dans les deux notes précédentes.

47. L *makt* 7b,4-8.

48. Ibn ul-Karbalâ'î, *Rawḍât* vol. 2, p. 299.

Khwârazmshâh Muhammad b. Takash) est incertaine: contre celle indiquée par Simnânî, à savoir le 29 Jumâdâ II 616 / 11 septembre 1219, on fait valoir plusieurs arguments, et l'hypothèse d'une date plus reculée semble maintenant s'imposer. Ajoutons ici le fait que dans la lettre que nous venons de citer, Isfarâyinî parle de la mise à mort de Baghdâdî comme ayant été la cause d'une période de 90 ans d'incroyance *(kufr)* et d'injustice *(zulm)*, pendant laquelle le "pouvoir" *(saltanat)* s'était séparé de l'Islam. Étant donné que cette "séparation" prit fin en 694 h., avec la conversion de Ghâzân-Khân, à laquelle notre auteur fait également allusion en précisant qu'il écrit "environ dix ans depuis que le pouvoir cherche (à nouveau) à se manifester dans un lieu illuminé des lumières de l'Islam", il semble évident qu'il compte à partir de 604/1207-08, et qu'il écrit environ cent ans plus tard. Cf. les textes cités *infra,* en n. 94.

40. Selon Husayn-i Khwârazmî (cité par F. Meier, *Die Faw.* p. 44) et Jâmî (*Naf.* p. 435), Najm-i Râzî était un disciple de Kubrâ; mais Jâmî précise que Kubrâ avait confié son éducation à Majd-i Baghdâdî. Son cas serait donc analogue à celui de 'Alî-i Lâlâ. Cependant, Najm-i Râzî lui-même ne parle que de Baghdâdî comme de son maître. Faut-il en conclure, comme le fait M. Riyâhî (*Mirsâd,* introd. p. 45s.), que Baghdâdî et ses disciples "se détournaient finalement" de Kubrâ? Pourtant, la place de Kubrâ comme fondateur de l'Ordre se manifeste par exemple dans le fait que notre manuscrit L *ras* se termine (fol. 176a,14-176b,10) par la citation de trois prières (*du'â*) arabes, dans l'ordre suivant: une prière du Prophète en guerre, une prière de 'Alî en *khalwat,* et une prière de Kubrâ, *abu'l-mashâyikh,* à prononcer après l'initiation au *dhikr.*

41. *Čihil majlis* fol. 158b,6-159a,3; cf. Jâmî, *Naf.* p. 437s. (citation abrégée. Lire: *har ki bâ khâmûshî-i Ahmad dar-sâzad, ânči az Junayd wa Shiblî yâfta and, az-û dar-yâbad* (ms. *dar-yâband*)). Dans le même contexte (fol. 158b,1-6, omis par Jâmî), Simnânî admet qu'il ne possède pas non plus un tel diplôme de la part d'Isfarâyinî: ce dernier l'aurait désigné comme son successeur en faisant le geste, un jour en entrant au *khânqâh,* d'enlever les souliers de Simnânî pour les replacer face à la *qibla.* Quant à Sa'duddîn-i Hamûya (ou Hammûya, etc.; voir, sur ce nom de famille, Sa'îd-i Nafîsî, *Khânadân-i Sa'duddîn-i Hamûy,* in *Kunjkâwîhâ-yi 'ilmî wa adabî,* Téhéran, Publications de l'Université n⁰ 83, 1329 s., pp. 6-39, ainsi que F. Meier, *Abū Sa'īd* p. 322s., n. 22), il possédait, lui, une *ijâza* de la part de Kubrâ (le texte en est conservé dans le ms. Aya Sofya 2058, fol. 215b, d'après F. Meier, *Die Faw.* p. 42). On a fait de Hamûya pieusement un ami et "co-disciple" de Baghdâdî, mais sa tendance shî'ite et spéculative représente un courant de la pensée *kubrawîe* qui s'accorde difficilement avec l'orthodoxie prononcée d'un Baghdâdî et des siens. En tout cas, Baghdâdî trouvait à l'occasion des mots très acerbes à l'égard de "Pisarân-i Hamû'î" (lettre publiée par Dânishpazhûh, *Khirqa-yi hazâr-mîkhî* p. 170), et Simnânî, qui admirait Baghdâdî, se prononçait plusieurs fois contre Hamûya (cf. encore *infra,* n. 186).

42. *Čihil majlis* fol. 156b,5-9 (*majlis* 39) = Jâmî, *Naf.* p. 438.

43. Comme l'a montré F. Meier (*Abū Sa'īd* p. 455ss.), il faut entendre en général par *khânadân* les descendants, la "famille maraboutique" d'Abû Sa'îd plutôt que sa famille spirituelle (corriger la traduction K. 49). Il reste cependant qu'Isfarâyinî voulait y adhérer en tant que *murîd* (*irâdat bi-khânadân*), et en invoquant la "force spirituelle" (*niyat*) reliant le descendant à la tombe de son ancêtre. Quant au rasement de la tête, symbole, entre autres, de repentir ou d'initiation (cf. *Coran* 48:27), on sait que ce rituel connu surtout des groupements *qalandar* fut également pratiqué par d'autres (cf. F. Meier, *ibid.* p. 501ss). Awhaduddîn-i Kirmânî (ob. 635/1238) semble y avoir attaché beaucoup d'importance (cf. *Manâqib* éd. B. Furûzânfar, Téhéran, B.T.N.K. n° 302, *mutûn-i fârsî* n° 38, 1347/1969, introd. p. 41s.). Simnânî, après avoir été initié au *dhikr* par Akhî Sharafuddîn, se rase la tête et se met en route, portant de vieux vêtements derviches, pour se rendre auprès d'Isfarâyinî (cf. *Correspondance,* introd. p. 12).

44. *Tadhkirat al-mashâyikh* pp. 152, 11-14; 153, 8-9; 154,15-155,3. Assez curieusement,

al-awliyâ' cité par al-Qurrâ'î dans *Rawḍât* vol. 2, p. 591 = éd. Dânishpazhûh in *Mélanges...Corbin* p. 58), ce fut "Samedi, le 29 Rabî II 667" / 5 janvier 1269, date qui paraît plus digne de confiance, car ce jour était, de fait, un samedi.

33. Un Shaykh 'Izzuddîn Pûr-i Ḥasan d'Isfarâyin est mentionné sous le n° 789 dans le *Haft Iqlîm* d'Amîn Aḥmad-i Râzî (cf. H. Ethé, *Cat. of the Persian Mss. in the Library of the India Office,* vol. 1, col. 435). Un distique attribué à Pûr-i Hasan-i Isfarâyinî est cité par Dihkhudâ, *Amthâl u ḥikam,* Téhéran 1339 h.s., vol. 1, p. 269. Cf. encore *infra,* n. 52.

34. Déjà Qushayrî cite une tradition selon laquelle Satan tombe par terre quand il s'approche d'un homme dont le coeur est occupé par le *dhikr (Risâla,* Le Caire 1379/1959, p. 112). En revanche, selon Majd-i Baghdâdî, c'est le coeur du *shaykh* qui protège le débutant (voir *infra,* n. 137).

35. Amir Iqbâl-i Sijistânî, *Čihil majlis,* ms. de la Bodleienne n° 1446 persan, fol. 156b,9-10 (*majlis* 39), cité par Jâmî, *Naf.* p. 437, sous la forme *'ajab mardî dhâkir*. Selon Nûrbakhsh (*Silsilat al-awliyâ'* éd. Dânishpazhûh p. 58), Gûrpânî reçut le *laqab "adh-dhâkir"* parce que conformément à l'ordre de son maître, il se consacrait avant tout à la retraite, au *dhikr* et aux exercices spirituels.

36. *Čihil majlis* fol. 45a,3-6 (*majlis* 13 *in fine*). Pour le contexte, cf. *infra* les nn. 127 et 162.

37. Rappelons ici que Kubrâ n'était pas l'unique maître de 'Alî-i Lâlâ, puisque celui-ci avait déjà reçu une formation soufie (marquée, semble-t-il, surtout par la tradition remontant à Yûsuf-i Hamadânî) avant de rejoindre Kubrâ, qui l'aurait renvoyé ensuite à son disciple, Majduddîn-i Baghdâdî. De fait, Kubrâ lui donna l'autorisation de revêtir d'autres d'une *khirqa (ijâza-yi khirqa* datée du 2 Shawwâl 598/28 juin 1202), tandis que Baghdâdî écrivit pour lui un véritable diplôme de maîtrise (*ijâzat-i taṣarrufî;* le texte complet de ces deux documents est reproduit par Ibn ul-Karbalâ'î, *Rawḍât* vol. 2, pp. 306-10). Aussi bien n'est-ce que par l'intermédiaire de Baghdâdî que 'Alî-i Lâlâ est considéré comme disciple de Kubrâ selon la "généalogie officielle" de l'Ordre *kubrawî* établie par Simnânî. D'autant plus est-il remarquable que dans notre texte isfarâyinîen (Annexe B), écrit sans doute avant la rencontre de Simnânî, on ne trouve aucune citation de Baghdâdî, alors que celles de Kubrâ y sont nombreuses:
Annexe B, 22 (quatrain) = Kubrâ, *Risâlatas-sâ'ir* (éd. M. Molé in *Annales islamologiques* T. IV, Le Caire, IFAO 1963) p. 49;

Annexe B, 30 (distique) = *Risâlat as-sâ'ir* p. 49;

Annexe B, 37 (p. 132,9-14) = *Ris. as-sâ'ir* p. 46s.;

Annexe B, 39 (p. 133,10-13) = *Ris. as-sâ'ir* p. 54.

38. L *ras* 137b,12-14. Sur ces deux "écrits mineurs" de Kubrâ, édités par M. Molé (cf. la note précédente), cf. F. Meier, *Die Faw.* pp. 48 et 51.

39. L *ras* 59b,17-60a,l:

سلطان مشایخ ابو سعید مجد الدین بغدادی ... که در دایرۀ
اسلام مثل او مرشدی بر جادۀ [.؟.] بر جادۀ متابعت و سجادۀ طاعت بر
بساط ارشاد ننشست

Sur Majduddîn Abû Sa'îd Sharaf b. al-Mu'ayyad-i Baghdâdî voir maintenant M. A. Riyâḥî dans l'introduction de son édition du *Mirṣâd al-'ibâd* de Najm-i Râzî (Téhéran, B.T.N.K. n° 389, *mutûn-i fârsî* n° 46, 1352/1973, pp. 19, 35s. et 46-48), ainsi que les remarques de F. Meier dans son article intitulé *Ein briefwechsel zwischen Šaraf ud-dīn-i Balḫī und Mağd ud-dīn-i Baġdādī* (in *Mélanges... Corbin* pp. 321-66, notamment p. 323s.). La date de la mort de Baghdâdî (ou plutôt de son exécution sous le régime du

22. *Mujmal* vol. 2, 1, Mashhad 1339 s., p. 23

23. *Silsilat al-awliyâ'*, cité par al-Qurrâ'î dans *Rawḍât al-jinân* vol. 2, p. 591 (= éd. Dânishpazhûh in *Mélanges...Corbin*, partie persane, p. 59).

24. *Nafaḥât* p. 439

25. *Rawḍât* vol. 2, p. 300

26. Cf. la note 16.

27. Dans une thèse de doctorat non publiée sur Simnânî, M. Nazif Şahinoglu (Istanbul 1966, Üniversite Kütüphanesi Nr. 4440, p. 81) croit devoir conclure qu'Isfarâyinî était encore vivant en 719 h., parce que sa dernière lettre adressée à Simnânî (= *Correspondance* B.V, ici note 2) fait suite, dans le manuscrit de Bursa (Genel 1592, 120a-121b), à une correspondance de Simnânî où ce dernier affirme qu'il s'occupe de la direction spirituelle depuis trente ans (689 + 30 = 719). Cette conclusion ayant l'air de contredire ce que Simnânî affirme par ailleurs, nous nous sommes rendu nous-même à Bursa pour la vérifier. Or elle nous paraît sans fondement, parce que la lettre d'Isfarâyinî n'a aucun rapport avec ladite correspondance de Simnânî, cette dernière consistant a) d'une lettre de Simnânî, adressée à des inconnus appelés *akâbir-i ghayb* (115b-117b) et b) d'une réponse de ces mêmes inconnus (117b-119b). Ceci dit, nous tenons à exprimer le voeu que la thèse de M. Şahinoglu, qui est une contribution importante aux études simnânîennes, soit publiée bientôt.

28. *Tadhkirat al-mashâyikh* éd. Dânishpazhûh p. 154 (cf. p. 152)

29. Cf. C. Brockelmann, *G.A.L.* S II, p. 281. Comparer "Kasirqî-i Baghdâdî" dans *Rawḍât al-jinân* vol. 2, p. 222.

30. Cf. *Correspondance,* introd. n. 4. Appelés *waṣîyat* comme les conseils purement spirituels donnés K. 102ss., les deux documents dont il s'agit ici contiennent également des conseils spirituels; mais ce sont avant tout deux testaments au sens concret de ce mot, c'est-à-dire des dispositions précises concernant la succession d'Isfarâyinî à la direction du *khânqâh* et la distribution des biens matériels (cf. *infra,* p. *13* s.). Le premier constitue avec une section séparée *(faṣl)* sur les règles *(âdâb)* de comportement vis-à-vis d'un *shaykh,* le Chapitre VI du recueil compilé par Simnânî (L *ras* 132b-142a), tandis que le second se trouve dans L *makt* 34a — 36a. Que ce dernier, qui contient une référence à "ces jours-ci de l'an 709" (*dar în ayyâm dar târîkh-i sana-yi tis'a wa-sab'a mi'a:* 34b,19-20), soit de cinq ans postérieur au premier, c'est ce qui résulte du fait que l'auteur déclare à la fin (36a,9-13) que, vu que certains changements sont devenus nécessaires par rapport à celui "que j'avais écrit il y a cinq ans", c'est le présent testament, fait "par cet humble" *(khaṭṭ-i în ḍa'îf ast),* qui est à suivre. Étant donné que plusieurs lignes dans l'autre testament (L *ras* 138a et 139b-140a, concernant Mawlânâ Nûruddîn et Mawlânâ Fakhruddîn, cf. *infra,* n. 58) sont en effet biffées et déclarées *bâṭil,* il n'y a guère de doute que celui-ci soit ce testament fait "il y a cinq ans", donc en 704 h.

31. L *ras* 134b, 8-9

32. Le village de Gûrpân (= Jûrafân, parfois dissimulé en Jûzaqân) était peut-être déjà la dernière résidence de 'Alî-i Lâlâ, car c'est là qu'il fut enterré (du moins selon *Faḍl aṭ-ṭarîqa,* cité par F. Meier, *Die Faw.* p. 41, tandis que selon *Tadhkirat al-mashâyikh* p. 155,18, il fut enterré à Isfarâyin même). M. Dânishpazhûh signale d'ailleurs l'existence près du village actuel d'un lieu vénéré, connu sous le nom de La'l-i 'Alî, qui pourrait être en réalité la tombe de 'Alî-i Lâlâ (*Tadhk.* introd. p. 151). C'est également à Gûrpân que son "successeur", notre Gûrpânî, refusait d'accueillir le Shaykh Sa'duddîn-i Ḥamûya qui était venu le voir (cf. *infra),* et c'est dans ce même village qu'il fut lui aussi enterré *(Tadhk.* p. 155, 16). Quant à la date de sa mort, Simnânî indique *(ibid.* p. 155, 15) l'année 669, et Jâmî (*Naf.* p. 438) et Ibn ul-Karbalâ'î *(Rawḍât* vol. 2, p. 303s.) précisent qu'il mourut le 29 Rabi' II 669 / 15 décembre 1270. Cependant, selon Nûrbakhsh *(Silsilat*

13. Sur ce commentaire d'Aḥmad-i Ghazâlî et son influence sur Isfarâyinî, voir notre étude *Sakralraum und mystischer Raum im Islam* in *Eranos-Jahrbuch* 44, 1975, pp. 231-65. Le *ḥadîth qudsî* en question est également cité en passant par Muḥammad-i Ghazâlî dans son *Iḥyâ' 'ulûm ad-dîn,* Le Caire 1358/1939, I, p. 173.

14. Isfarâyinî cite ailleurs (L *ras* 173a, 4ss. = *Yanbû'* n⁰ 81) une lettre adressée par le Shaykh Abu'l-Ḥasan-i Bustî au vizir Niẓâmulmulk (ob. 485/1092) — lettre dont nous avons une autre version chez Najm-i Râzî, qui précise que ce fut sur la demande du vizir que les sages de la région lui envoyèrent leurs "conseils" *(pand),* et que celui de Bustî était le plus estimé par le vizir (*Marmûzât-i Asadî*... éd. Kadkanî, Wisdom of Persia vol. VI, Téhéran 1352/1973, p. 107). Quoi qu'il en soit au juste de ce "conseil", il est donc évident qu'il s'agit pour Isfarâyinî d'un Khurâsânien du Vᵉ /XIᵉ siècle; et cela permet de l'identifier avec le soufi du même nom qui est selon 'Aynulquḍât (*Tamhîdât* pp. 119 et 248) l'auteur d'un quatrain sur la "lumière noire", dont il sera encore question ici (cf. *infra.* p. *42* et n. 175). Jâmi précise en effet que ce Bustî fut un disciple d'Abû 'Alî-i Fârmadî (ob. 477/1084-85) et l'un des maîtres d'un ami de 'Aynulquḍât, Abû 'Abdillâh Muḥammad b. Ḥamûya al-Juwaynî (ob. 530/1135-36, ce qui nous ramène encore au même milieu (*Nafaḥât al-uns*..., Téhéran 1336 h.s., p. 413s.). De plus, un Shaykh Abu'l-Ḥasan-i Bustî — sans doute le nôtre — est d'après le copiste du manuscrit Or. 5321 du British Museum (fol. 39a-40a, microfilm de l'Université de Téhéran no. 710) également l'auteur d'une petite *Risâla* persane sur le sens ésotérique de *Lâ ilâha illa'llâh.* Signalons enfin le fait qu'un certain Abu'l-Ḥasan 'Alî b. Muḥammad ad-Dâwûdî aṣ-Ṣûfî al-Bustî (Bushtî?), qui pourrait être le nôtre, rapportait à Naysâbûr des traditions de Basṭâmî à Sahlagî (ob. 476/1083-84 ou 486/1093-94), l'auteur du *Kitâb an-nûr min kalimât Abî (Yazîd) Ṭayfûr* (éd. A. Badawî, *Shaṭaḥât aṣ-ṣûfiya* I, Le Caire 1949, p. 64ss.).

15. P. Nwyia, *Textes mystiques inédits d'Abū-l-Ḥasan al-Nūrī (m. 295/907)*... in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* T. XLIV, F.9. 1968, pp. 117-154 (notre texte en p., 148ss.). Selon Sezgin, *G.A.S.* I, p. 650, le manuscrit en question (attribuant notre texte à Nûrî) date du IXᵉ siècle de l'hégire.

16. Dans *Faḍl aṭ-ṭarîqa* et *Tadkhkirat al-mashâyikh,* textes relevés et cités par F. Meier, *Die Fawā'iḥ* p. 247, n. 3 de l'introduction. Le texte entier de *Tadhkirat al-mashâyikh* a été publié par M. T. Dânishpazhûh, *Khirqa-yi hazâr-mîkhî* in *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism,* Wisdom of Persia vol. IV, Téhéran 1349/1971, pp. 147-78, texte no. 1 (notre passage en p. 155. Malheureusement les mots *kasr-i sîn* ont été escamotés après *bi-fatḥ-i kâf* en p. 157, 7, de sorte que le nom de Kasirq soit vocalisé Kasriq, ce qui semble plus conforme à la prononciation actuelle). Quant au lieu exact de la naissance d'Isfarâyinî, ce n'est que dans *Faḍl aṭ-ṭarîqa* que Simnânî mentionne *al-khânqâh al-mansûba li'sh-shaykh Abîbakr al-Kattânî.* Sur cette forme d'association d'un *khânqâh* au nom d'un ancien maître, qui n'en est pas nécessairement le fondateur, voir maintenant F. Meier, *Abū Sa'īd-i Abū l-Ḫayr*..., Acta Iranica, Troisième Série vol. IV, Téhéran-Liège 1976, p. 308. Il semble en effet peu probable que le grand soufi baghdâdien, qui avait vécu longtemps à la Mecque où il mourut en 322/934, ait jamais fondé un *khânqâh* à Kasirq. Mais peut-être avait-il passé un certain temps dans la région, car la tradition locale lui connaît, de plus, un abri de retraite (*khalwat-khâna),* situé non loin de Kasirq: c'est là qu'Isfarâyinî reçut sa première initiation au *dhikr* (cf. K. 40 et *infra).*

17. *Rawḍât al-jinân* vol. 2, p. 300 semble reproduire le texte de *Tadhkirat al-mashâyikh;* mais *du-shanba* est devenu ici *shanba,* ce qui est chronologiquement impossible.

18. *Nafaḥât* p. 439

19. *Târîkh-i guzîda,* E. J. W. Gibb Memorial Series vol. 14, 1911, p. 792

20. cf. F. Meier, *Die Fawā'iḥ,* p. 248, n. 3 de la page précédente

21. *Mujmal-i Faṣîḥî* vol. 1, 2, Mashhad 1340 s., p. 383

6. Louis Massignon, *La Passion de Hallâj, ...,* nouvelle éd. Paris 1975, t.2, p. 442s. et t.4, p. 38 (bibliographie no. 480).

7. Voir F. Meier, *Stambuler Handschriften...* in *Der Islam* 24, 1937, p. 10 ss., ainsi que *Die Fawā'iḥ al-ǧamāl... al-Kubrā,* Wiesbaden 1957, p. 47s. de l'introduction allemande, et H. Corbin, *Sayyed Haydar Amolî, La philosophie shî'ite...,* Bibliothèque Iranienne vol. 16, Téhéran/Paris 1969, p. 48ss. de l'introduction.

8. Sur cette tradition, voir *infra,* n. 175.

9. Selon Abû Ṭâlib al-Makkî, *Qût al-qulûb...,* Le Caire 1381/1961, vol. 2, pp. 344 et 598. Makkî ajoute (p. 344) que certains l'attribuent à tort au Prophète; mais nous ne l'avons pas retrouvée dans la collection de ḥadîths forgés d'Ibn al-Athîr, *An-nihâya fî gharîb al-ḥadîth.*

10. Cf. texte p. 94,1. Ce personnage est exhorté à interdire l'impôt (?) sur le *ḥashîsh* et le vin (texte p. 93, 17-18 lire *ḍamân;* cf. F. Rosenthal, *The Herb...,* Leiden 1971, pp. 133 et 135s.) et à chercher d'abord l'agrément de Dieu pour gagner celui du roi actuel, et non inversement. Un Shaykh al-Islâm Jamâluddîn Ibrâhîm b. Muḥammad aṭ-Ṭayyibî, gouverneur du Fârs (ob. 21 Jumâdâ I 706 à Shîrâz) est mentionné par Waṣṣâf (cf. *Taḥrîr-i târîkh-i Waṣṣâf,* Téhéran 1346 h.s., p. 285), mais en l'absence de toute autre précision de la part d'Isfarâyinî, l'identification de ce Shaykh al-Islâm reste incertaine. Dans L *makt* 38b, un Shaykh al-Islâm Jamâluddîn al-'Âqûyâ (?) demande à Isfarâyinî la réponse *(fatwâ)* sur un problème concernant le *tawajjuh* pendant la prière, se déclarant impuissant à le résoudre lui-même.

11. À la différence de la psychanalyse moderne, l'interprétation traditionnelle ne semble pas s'occuper en général du côté "psychognostique" des rêves (cf. Cherifa Magdi, *Die Kapitel über Traumtheorie und Traumdeutung aus dem Kitāb at-taḥrīr fī 'ilm at-tafsīr des Ḍiyā' ad-Dīn al-Ǧazīrī (7./13. Jh.),* Freiburg im Breisgau 1971, p. 57). Mais l'interprétation mystique, cultivée surtout par les Kubrawîs (à commencer par le maître de Kubrâ, 'Ammâr al-Bidlisi, cf. F. Meier, *Die Fawā'iḥ* pp. 96ss. et 109ss. de l'introduction allemande), fait exception à cette règle; et le fait même qu'Isfarâyinî la distingue aussi nettement de celle pratiquée par les interprètes professionnels en est révélateur, tout en mettant aussi en évidence que nos mystiques ne dédaignaient pas d'étudier la science "profane" de l'interprétation. On se propose d'y revenir ailleurs.

12. Telle que citée par Abû Nu'aym al-Iṣbahânî, *Ḥilyat al-awliyâ,...,* Le Caire 1352/1933, vol. 3 p. 192, la forme originale de ce *ḥadîth qudsî,* remontant par la chaîne des huit premiers *imâms* du shî'isme duo-décimain (mais avec l'omission de Ḥasan et Ḥusayn) au Prophète et à l'ange Gabriel, était la suivante:

إنى أنا الله لا اله الا أنا فاعبدونى ، من جاءنى منكم بشهادة
أن لا اله الا الله بالاخلاص دخل فى حصنى ، ومن دخل فى حصنى أمن
من عذابى

Abû Nu'aym ajoute que c'est un *ḥadîth* bien établi et célèbre avec cet *isnâd* remontant "à leurs purs ancêtres". Pourtant la forme shî'ite très courante de nos jours en Iran, est plutôt:

ولاية على ابن أبى طالب حصنى فمن دخل حصنى أمن من عذابى

La forme adoptée par Isfarâyinî est celle qui a cours en soufisme depuis Ghazâlî (v. la note suivante) et 'Aynulquḍât-i Hamadânî (*Tamhîdât* éd. A. 'Usayrân, Téhéran 1341 s., p. 73).

NOTES DE L'INTRODUCTION

1. Sur ce *Majmû'a,* comparer *Correspondance,* introd. p. 28. L'introduction du recueil intitulé *Rasâ'il an-nûr fî shamâ'il ahl as-surûr* se trouve ici en foll. 116b-118a. Au lieu de la phrase "*wa-bawwabtuhâ 'alâ thamâniya abwâb...*" (*Correspondance,* texte p. 4,19-20), on lit ici en effet: "*wa-faṣṣaltuhâ faṣlayn: faṣl fi'l-maktûbât allatî kataba* [*hâ*] *ilâ hâdha'ḍ-ḍa'îf, wa-faṣl fî maktûbât ukhar wa-ba'ḍ ishârâtih al-laṭîfa*"; aussi n'y a-t-il pas de Tables des Matières ici, le texte de la lettre A.I commençant immédiatement en fol. 118b. Les huit lettres adressées à Simnânî se font suite dans l'ordre dans lequel nous les avons publiées et portent les mêmes titres (avec des variantes mineures), mais avec l'insertion de deux autres lettres qui n'appartiennent pas à ce groupe, puisqu'adressées à d'autres: la première, insérée entre A.III et A.IV et intitulée *maktûb fî ḥaqîqat al-'aql wa'l -junûn* (fol. 120a,4-120b,12), est celle qu'Isfarâyinî avait écrite aux deux frères Sharafuddîn et Jalâluddîn-i Simnânî (= L *ras* 41a-42a; cf. *Correspondance,* introd. n. 44 en p. 41), tandis que la deuxième, insérée entre A.VII et A.VIII et intitulée *maktûb fi'l-qaḍâ wa'r-riḍâ wa'ṣ-ṣabr 'ala'l-balâ'* (fol. 130a), n'est en fait qu'une communication faisant état de l'arrivée (à Baghdâd) de Simnânî et de son départ pour le pèlerinage; cet écrit s'adresse probablement à Akhî Sharafuddîn Sa'dullâh, dont une lettre est mentionnée au début. Cela permettrait d'ailleurs d'avancer l'hypothèse que la lettre A.VIII avait été écrite après la première rencontre des deux maîtres, contrairement à ce que nous avions suggéré *Correspondance,* introd. p. 6. — Quant au reste du recueil, ce manuscrit comporte encore trois lettres isfarâyinîennes (foll. 131b-143b), dont la première et la troisième (131b-133b,5 et 134a,3-143b, respectivement) sont également contenues dans le Chapitre II de la rédaction L *ras*, où elles constituent la deuxième et la dixième lettre (L *ras* 33a-37a et 43a-58a, respectivement). — Signalons en outre qu'en dehors du recueil en question, le manuscrit du British Museum contient de plus, en foll. 95a-100b, une version considérablement amplifiée du texte de la lettre B.IV de Simnânî. Enfin, deux autres écrits simnânîens contenus dans ce ms., dont l'un est adressé à Isfarâyinî, ont été publiés par nous dans *Mélanges offerts à Henry Corbin* éd. S. H. Nasr, Wisdom of Persia Series vol. IX, Téhéran 1397/2536/1977, pp. 279-319.

2. Pour la lettre B.I, ajouter aux mss. N, E et V: ms. Le Caire, *Dâr al-kutub, majâmî' Taymûr* n⁰ 193, I (pp. 1-5). Selon le Catalogue de cette Bibliothèque (2, p. 177), ce manuscrit daterait éventuellement du VIIe siècle de l'hégire; A. Munzawî (*A Catalogue of Persians Manuscripts...* vol. 2,1, No. 13875) en fait même l'autographe. Cette dernière hypothèse semble très peu fondée, car le titre (*Ṣûrat-i maktûbî ki Shaykh 'Abdur-raḥmân-i Isfarâyinî bi-farzand u murîd-i khwud Shaykh 'Alâ'uddawla...*) est écrit de la main du copiste. Aussi, les variantes de ce ms. s'accordent-elles dans la plupart des cas avec celles du ms. V, qui est le plus tardif de tous.

Quant à la lettre B.V, elle est sans doute identique avec le traité no. 16 du ms. Le Caire, *Dâr al-kutub, taṣawwuf fârisî, majâmî'* no. 11 (ancien nombre "général" 9452 selon le Catalogue de 1306 h., p. 424s., bien qu'attribuée par ce Catalogue à Jâmî). De plus, elle se trouve dans le ms. Bursa, *Genel Kütüphane* n⁰ 1592, foll. 120a-121b. Comme dans le ms. N, il est précisé ici qu'il s'agit de la dernière lettre d'Isfarâyinî, écrite en Muḥarram 717 h.

3. Ḥâfiẓ Ḥusayn-i Karbalâ'î-i Tabrîzî (connu sous le nom d'Ibn ul-Karbalâ'î), *Rawḍât al-jinân wa-jannât al-janân* éd. Ja'far Sulṭân al-Qurrâ'î, vol. 2, Téhéran B.T.N.K. N⁰ 342, *Mutûn-i fârsî* 42, 1349/1970, pp. 298-300.

4. Photocopie de l'Université de Téhéran n⁰ 5939 (= Film n⁰ 1333 reproduisant le ms. Mashhad, *Âstân-i quds* n⁰ 4155 ou 6155), vol. 4, pp. 361-363.

5. Sayyid Muẓaffar-i Ṣadr-i Simnâni, *Sharḥ-i aḥwâl u âthâr...* Téhéran 1334 h.s., pp. 36-41.

trois catégories de prophètes énumérées et en ajoutant les noms *murîd,* privilège de Mohammad, et *qadîm,* privilège de Dieu (K. 92-93), ce nombre arbitraire de 902 nous porte à croire que c'est plutôt la fonction prophétique qui a besoin d'être "complétée" par la *walâyat,* car ce n'est qu'en le "complétant" par les 99 "plus beaux noms" réservés aux *awliyâ'* que nous arrivons à un nombre bien traditionnel de la totalité des noms ou attributs divins, soit 1001.[190] Ce qui veut dire, nous semble-t-il, que c'est la prophétie des prophètes antérieurs à Mohammad qui a besoin d'être "complétée" par la parfaite *walâyat* mohammadienne (donc 300 x 3 + 33 x 3 = 999), de sorte que le nom *murîd,* symbole exclusif de la perfection mohammadienne à la fois prophétique et mystique, devient en réalité le millième nom; et si notre auteur précise (K. 92) que la perfection de la prophétie, homologue de la totalité des attributs énumérés, équivaut aussi à "ce que l'on appelle l'Homme parfait *(insân-i kâmil)",* cette plénitude ne saurait être que celle des deux "perfections" cumulées en la personne mystique de Mohammad.

Or si le nom réservé selon K. 93 à Dieu seul, l'Éternel préexistant *(qadîm),* est en quelque sorte le mille-et-unième nom, il est aussi l'Unité des Mille. En effet, bien que cette Éternité soit distinguée ici de l'"Instant" *(waqt)* exclusif que Mohammad a "en commun avec Dieu" selon un célèbre *ḥadîth qudsî,* cette distinction même devient obsolète dans un beau commentaire d'Isfarâyinî sur le thème de la proximité ésotérique "Ou plus près" *(aw adnâ),* qui est cet "Instant", où Mohammad n'est plus "fils d'Adam", mais "jumeau de l'Éternité face au non-être" *(nisbat bi-'adam ham-zâd-i qidam)*[191]. Et c'est en décrivant sa propre expérience d'annihilation absolue dans un "être au-delà d'être et de non-être" qu'Isfarâyinî s'inspire également de cet "Instant" du Prophète éternel *(Correspondance* B. I, 1 - 5, cf. introd. p. 42ss.).

awliyâ' de sa communauté, à l'exclusion des prophètes antérieurs *(Correspondance* B. V, 5; cf. *ibid.* A. VII, 4). Son interprétation du propos du Shaykh Sa'duddîn, bien que valorisée en *sharî'at* et non en *ṭarîqat,* énonce au fond la même chose concernant le développement spirituel du soufi individuel. Car s'il est vrai que le soufi n'accédera jamais à la dignité de la *walâyat* sans achever la parfaite *sharî'at* mohammadienne en s'y conformant totalement, c'est que l'histoire des prophètes, achevée en Mohammad, doit se répéter à l'intérieur du soufi; et c'est dans cette transposition de l'histoire des prophètes sur le plan individuel que l'on peut voir une préfiguration de la doctrine simnânîenne des "Sept prophètes de ton être", analysée de façon magistrale par Henry Corbin[187]. Nous savons que Simnânî reçut l'enseignement donné dans notre texte personnellement de la part de son maître à Baghdâd[188].

Quant à la formule traditionnelle, valable "en *ṭarîqat*", nous remarquerons ceci: bien que la formule dise "Le terme final des *awliyâ'* est le terme initial des prophètes", elle ne fait que réaffirmer la supériorité de Mohammad, prototype cette fois de l'expérience mystique en tant que héros de l'Ascension *(mi'râj);* ici, le "terme final" des *awliyâ'* ne coïncide même pas avec le Prophète, puisque le *walî* est seulement dans la situation de l'ange Gabriel, incapable de suivre Mohammad jusqu'au bout, selon le célèbre *ḥadîth-i mi'râj (ibid.,* cf. aussi *supra,* n. 175). C'est du moins la situation telle qu'elle apparaît à première vue. Or, chaque "terme" sur la Voie mystique est marqué par une théophanie particulière; et c'est ce qui permet d'y voir d'un peu plus près.

Tout d'abord, il y a la théophanie en l'attribut de Volonté *(irâdat),* bouleversant le coeur de l'homme de sorte que celui-ci devient "volontaire de la Volonté divine" (K. 28, 48, 56, 64), c'est-à-dire un *murîd* ou "débutant" (novice) dans la Voie. En même temps, il faut tenir compte du fait que le nom *murîd* appartient exclusivement au rang mystique de Mohammad (K. 93), lui-même le "terme final" de la Voie, et qu'il désigne sur le plan cosmique la Volonté créatrice. Ce qui n'est primordialement que caché dans cette Volonté créatrice, à savoir l'Amour qui tend finalement à la Connaissance (cf. K 56-58), se manifeste, sur le plan individuel, précisément dans l'accomplissement du "volontariat" (cf. K. 52 - 55; 64 - 68). Quand le "volontariat" atteint à son "terme final", c'est le "terme initial" de la *walâyat*[189]. Celui-ci est marqué par la théophanie des attributs de l'Essence (K. 88), en ce sens que les *awliyâ'* sont "décorés", selon leur rang, de 33, 66 ou de tous les 99 "attributs purs" de l'Essence (correspondant aux "99 plus beaux noms") (K. 89). "Quand un *walî* est orné de tous ces attributs, il arrive au terme initial de la prophétie et à la perfection du terme final de la *walâyat*", au-delà duquel il n'y a pas de passage pour les *awliyâ' (ibid.).*

Le prophète Mohammad réunit en lui tous les "99 noms", plus celui qui marque le "terme initial" d'un prophète, à savoir le nom "le Parlant" *(mutakallim)* (K. 91). Sa prophétie semble donc se surajouter en quelque sorte comme un "centième nom" à la perfection de sa *walâyat.* Mais si le "terme initial" de sa prophétie complète ainsi sa *walâyat,* déjà parfaite en elle-même, le corollaire n'en est pas une supériorité absolue de la fonction prophétique pour autant. Bien au contraire, quand nous lisons par la suite que la totalité des prophètes correspond à 902 attributs divins, en comptant 300 attributs pour chacune des

"Dans le monde du Savoir de la prééternité, la lumière du secret de la Parole n'était pas séparée de l'émanation de la lumière de la Bonne Direction *(nûr al-hidâya)*; c'étaient plutôt deux lumières unies. Mais lorsque (cette lumière bi-unitaire) émana du souffle de l'essence au monde des attributs, le lieu d'apparition de l'une devint la forme de la Parole *Lâ ilâha illa'llâh,* celui de l'autre, l'Esprit mohammadien, pour émaner ensuite de son Esprit aux esprits. Or, quand Mohammad apporta la Parole dans ce monde-ci aux êtres corporellement vivants (littéralement: aux corps), voici que chez celui dont l'esprit avait participé dans le monde des esprits à la lumière de la Bonne Direction, la lumière de la Parole tomba en face de cette lumière émanée; et c'est par cette lumière primordiale de la Bonne Direction qu'il reconnut la lumière du secret de la Parole, la désira ardemment et fut croyant, à l'abri et sauvé. En revanche, celui qui n'avait pas participé dans le monde des esprits à la lumière de la Parole *(sic)*, n'en comprit qu'un son et une forme, s'en éloigna, devint incroyant et tomba dans l'erreur."

Le thème de la double transmission d'une lumière primordiale, fondamental en prophétologie shî'ite[184], nous semble en effet également capable de nous faire comprendre l'idée de notre soufi en matière de *walâyat.* Étant donné que celui-ci déclare (K. 91) que Dieu "inspire" *(ilhâm)* un *walî* mais "parle" à un prophète, la lumière émanée par l'Esprit mohammadien aux esprits représente probablement la fonction de la *walâyat,* tandis que l'"autre" lumière, différente de l'"Esprit mohammadien" déjà au niveau des attributs divins en tant que "forme de la Parole", et apportée par le Prophète "aux corps" dans le monde historique, représente évidemment la fonction proprement prophétique; et cette fonction représente aussi la "violence victorieuse" divine à l'égard des "incroyants" (*supra,* p. *43*). Mais d'autre part, c'est plutôt l'unité des deux lumières qui l'emporte en fin de compte, puisque la "lumière de la Parole" est réunie avec la "lumière de la Bonne Direction" chez celui qui est à "l'intérieur de la Citadelle", qui accomplit le *dhikr* au sens vrai. Aussi semble-t-il impensable, pour Isfarâyinî, d'établir une distinction nette entre Mohammad en tant que Prophète législateur et quelque chose comme un *logos* mohammadien; la figure de Mohammad est plutôt pour lui à la fois celui qui fut prophète "alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile[185]" et le dernier des prophètes envoyés. C'est ainsi qu'il établit un rapport de symétrie entre le propos du Shaykh Sa'duddîn-i Ḥamûya énonçant que "Le terme initial des *awliyâ'* est le terme final des prophètes", en le faisant valoir "en *sharî'at*", et la formule traditionnelle selon laquelle "le terme final des *awliyâ'* est le terme initial des prophètes", valable "en *ṭarîqat*" (K. 90)[186].

Prise en elle-même, la formule du Shaykh Sa'duddîn peut évidemment vouloir dire pour un shî'ite que la *walâyat,* c'est-à-dire l'imamat, continue l'ésotérique de la prophétie mohammadienne comme son héritage spirituel. Sur le plan soufi, elle peut désigner l'institution de la *ṭarîqat* jouant un rôle parallèle, c'est-à-dire la fonction initiatique du *shaykh* (*supra,* p. *28*ss.). De fait, Isfarâyinî ira jusqu'à la limite de l'orthodoxie quand il fera comprendre à Simnânî, dans sa dernière lettre, que le droit d'intercession auprès de Dieu *(shafâ'at)* est quelque chose de particulier au Prophète Mohammad et aux

Ici donc, la contradiction entre le point de vue de la disparité et celui de la continuité de structure à travers les cinq étapes ne devient qu'une apparence: vu, pour ainsi dire, de l'autre côté du saut existentiel, les quatre premières étapes ne font que refléter la Lumière de la cinquième, qui en est l'Être vrai. En effet, le sens ultime de la Création étant la Connaissance de Dieu, tout ce qui existe dans l'univers et dans l'homme ne fait que refléter l'Être divin, même ce qui lui semble être opposé. Par exemple, la croyance et l'incroyance des humains manifestent la coïncidence dans la Volonté créatrice des attributs divins de "tendre bienveillance" *(luṭf)* et de "violence victorieuse" *(qahr)* (K. 56 - 58), équivalents dans le lexique *kubrawî* de la Beauté *(jamâl)* et de la Majesté *(jalâl)* divines[180]. De même, la structure essentiellement dualiste de l'Homme créé Esprit et Corps, Lumières et Ténèbres, n'est pas seulement ce qui le sépare de Dieu: l'union de ces deux antipodes "par le rapprochement le plus intime" (K. 14) dans son être en fait précisément la "copie du Livre divin" (K. 24)[181]. C'est le microcosme qui, composé de quatre mondes à structure heptadique et redoublé par leurs équivalents dans les terres, les cieux, les enfers et les paradis du macrocosme, forme un ensemble cosmique de 56 "niveaux" ou "degrés", soit les 56 000 Voiles de Lumières et de Ténèbres homologues des quatre "premières" étapes de la voie à "parcourir"; mais c'est aussi une seule Grande Étape à structure heptadique redoublée: celle des sept vices et des sept vertus, "fruits" de l'âme impérative *(nafs-i ammâra)* et de l'âme pacifiée *(nafs-i muṭma'inna)* identifiée au coeur *(qalb)*, âme et coeur étant les deux "enfants inégaux" de l'union du corps et de l'esprit, qui sont à leur tour les "représentants" de la dualité cosmique fondamentale (K. 13 - 24). Enfin, il est évident que cette Grande Étape correspond également aux "sept détroits" et à sept d'entre les huit "degrés de montée" de la voie mystique (K. 12). Si ces derniers sont au nombre de huit, comme ceux du "Paradis éternel" (K. 18), c'est parce que le "huitième degré" se situe "en dehors" de la structure cosmique portant l'empreinte de la dualité, tout comme la "cinquième étape" dont il est l'équivalent exact (K. 86 - 88)[182]. Toujours est-il qu'une certaine structure dualiste se manifeste même à l'intérieur de ce domaine extra-cosmique: la "cinquième étape" est composée comme les autres, nous l'avons déjà relevé, de 2 x 7 000 Voiles, et le "huitième degré" comporte encore deux "stations" (K. 12): celle des *awliyâ'* (K. 89) et celle des prophètes (K. 92).

2. Le rang de l'état mystique par rapport à l'état prophétique

Étant donné que l'unité divine se reflète dans la création de l'Homme par l'union de l'esprit et du corps, et qu'inversement, la dualité des Voiles de Lumière et de Ténèbres se reflète même dans la "cinquième étape", du moins selon K. 6, on peut deviner que les deux "stations" des *awliyâ'* et des prophètes doivent elles-aussi en quelque sorte représenter cette même bi-unité. Il y a lieu de comparer ici un passage dans le petit traité sur la "Citadelle *Lâ ilâha illa'llâh*" (*Annexe A*, V, 7), où Isfarâyinî considère que le sens profond de la mission du Prophète de "combattre les gens jusqu'à ce qu'ils disent *Lâ ilâha illa'llâh*[183]" est de mettre en lumière la différence entre l'"éternellement accepté" et l'"éternellement rejeté", car, dit-il:

Beauté. Dans l'annihilation absolue *(fanâ' al-fanâ')* cependant, les attributs de Majesté sont contemplés comme une "lumière noire" *(nûrî siyâh)* à la fois "annihilante *(mufnî)* et donnant l'être *(mubqî)*, tuante et donnant la vie". Et c'est ainsi que Râzî comprend l'allusion à la "lumière noire" dans le célèbre quatrain d'Abu'l-Ḥasan-i Bustî:

"Nous vîmes l'essence cachée du monde et l'origine de l'univers,
et nous nous sommes aisément dégagés de vice et honte.
Sache cette lumière noire supérieure à "ce qui est sans points",
Cela aussi, nous le dépassâmes: il ne reste ni ceci, ni cela!".[174].

B. La doctrine du "Révélateur des Mystères"

C'est la structure même de la Voie mystique que notre texte principal se propose de "révéler" en donnant une interprétation originale de la célèbre tradition soufie des "70 000 Voiles de Lumière et de Ténèbres[175]". En réalité, c'est l'essentiel de la doctrine mystique d'Isfarâyinî qui sera "dévoilé" ainsi; car ce leitmotiv des "Voiles de Lumière et de Ténèbres" comportera les deux thèmes majeurs dont sa pensée s'inspire: celui de la structure de l'être tout court par rapport à l'expérience mystique de l'annihilation *(fanâ' = nîstî)*, et celui du rang de l'état mystique *(walâyat)* par rapport à l'état prophétique.

1. La structure des "voiles"

Dès le début, il faut observer que la dualité fondamentale des Voiles de Lumière et de Ténèbres se traduit en deux façons contradictoires en apparence de considérer le rapport entre l'homme et Dieu: d'une part, il est précisé que la Voie se compose de cinq étapes comprenant chacune 14 000 Voiles de Lumière et de Ténèbres (K. 6), d'autre part, il n'y a que 28 000 Voiles ténébreux constituant ensemble avec autant de Voiles lumineux les quatre premières étapes, situées à l'intérieur de l'être humain *(wujûd-i insânî)*[176], tandis que la cinquième étape, qui est celle du "voyage en Dieu" (*sayr fî Allâh* K. 11, *ṭarîq fî Allâh* K. 88)[177] et se situe "en dehors" de l'être humain, comprend 14 000 Voiles de Lumière, dus à la Jalousie *(ghayrat)* et la Majesté *(jalâl)* divines (K. 5 et 27). Malgré une certaine continuité de structure à travers les cinq étapes, il y a donc ici une césure évidente entre ce qui est de l'Homme et ce qui est de Dieu. C'est pourquoi le passage à la "cinquième étape" est un passage initiatique au sens profond de ce mot: c'est le "terme initial de la *walâyat*", l'accès en étant conditionné par la "mort" initiatique (K. 88) qui est l'annihilation, car la "Jalousie" de l'Amour divin "tue" tout ce qui est "autre" *(ghayr)* (K. 110 - 111, 114 - 115), et le "voyageur" n'y est plus un "cheminant" *(sâlik-i sâ'ir)*, mais un "attiré-volant" *(majdhûb-i ṭâ'ir)* dans la dimension du "Non-lieu" *(Lâ-makân)* (K. 77 - 78, 87)[178]. Le "voyageur" a beau "cheminer" dans l'univers entier: sans ce "ravissement divin en extase" *(jadhba-yi rabbânî)*, il ne pourra jamais sortir de son être à lui *(hastî-i khwud)* (K. 87). Mais précisément, "quand ce Voile disparaît, son être-de-feu devient non-lumière par l'Être-de-Lumière du Soleil" qui est "la Lumière des Cieux et des Terres", et c'est alors que "tout est Lui et que tout autre être n'est pas" (K. 72, cf. 85)[179].

lât) divines, en se concentrant par la puissance de la mémoration *(dhikr)* et de la méditation *(fikr)*, assis sur le trône de sa conscience secrète, sur le Centre de l'Unité. C'est alors que les "idées suggérées par Dieu" se consolident au fond de l'entité spirituelle et que le "souverain divin prend place sur le trône qui est la conscience secrète[169]". Après l'"observation", il y a (6) l'établissement d'un "rapport" *(munâsaba)*, c'est-à-dire la conscience de l'inégalité absolue du fait d'être serviteur et du fait d'être Dieu. Il faut faire tous ses efforts pour dépasser cet état de "stupéfaction" *(taḥayyur)*. La suivante station (7) est celle de la "contemplation" *(mushâhada)*, où le regard du mystique serviteur sur le fait d'être serviteur est annihilé dans la "présence contemplative de Dieu" *(shuhûd Allâh)*. C'est la contemplation ininterrompue des différents attributs divins, aboutissant à la gnose de l'Essence. Finalement, il y a (8) la "vision absolue" *(ru'ya)*, station exclusive de toutes les précédentes, y compris *shuhûd*. C'est ici seulement que les sons de la musique ne peuvent plus atteindre le mystique, parce que celui-ci s'en échappe ici au-delà du monde de la perception sensuelle — et c'est ici l'occasion pour Isfarâyinî d'insérer le récit de son expérience personnelle d'"échappement au *samâ'*" que nous connaissons déjà (*supra* p. *10*). *Annexe A*. III, 5 - 12). Ainsi donc, le *samâ'* peut conduire à un état "hors du *samâ'*", de même que le *dhikr*, nous l'avons vu plus haut (*supra* p. *22*), doit aboutir à un état "hors du *dhikr*", ou le "*dhikr* extatique" *(istihtâr-i dhikr)*; et cette extase correspond exactement à ce qui sera, dans le "Révélateur des Mystères", le passage, par l'annihilation, au "Huitième degré de la Voie mystique".

Puisque l'annihilation est aussi la septième d'entre les "sept vertus de l'âme pacifiée" (K. 15 - 16), tout semble se tenir dans la pensée de notre auteur: annihilation, contemplation présentielle, arcane sont des noms référant toujours au "dernier degré" de la Voie; car le "Huitième degré" ne se surajoute pas comme les autres. Il n'y a pas, pour Isfarâyinî, de couleur supérieure au noir de l'arcane[170]; et la question de savoir si la "lumière incolore" est supérieure au noir est finalement dépourvue de sens. En effet, le noir est par excellence le symbole de la plénitude *(kamâl)*, parce qu'à la différence de toutes les autres couleurs, il réunit en lui-même la plénitude de toutes sans subir aucune altération (*Annexe A*, IV, 15). Mais relevons encore son ambivalence. Nous avons vu que ce peut être l'"idolâtrie de l'âme" qui se manifeste par un "noir lumineux" (*supra*, p. *38*); ajoutons qu'une telle possibilité peut s'avérer juste même dans le cas d'une vision de la formule *Bismi'llâh* écrite en noir (*Annexe A*, I, 9 et 23). La même ambivalence du noir fut également remarquée par d'autres mystiques; Najm-i Râzî y voit le mystère de la coïncidence des opposés[171], Shamsuddîn-i Lâhîjî (ob. 912/1506-07) essayera de l'expliquer en observant que la proximité extrême produit le même effet que l'éloignement extrême, parce que la Lumière pure est aussi invisible que la "Ténèbre" pure[172]. Pour Râzî, si la lumière des attributs de Majesté *(jalâl, qahr)* peut se manifester comme "pure Ténèbre" *(ẓulmânî-i ṣirf)*, c'est parce que cette lumière est "brûlante" (= annihilante), tandis que la lumière des attributs de Beauté *(jamâl, luṭf)* est "illuminante" (= donnant l'être)[173]. C'est pourquoi tout ce qui est ténébreux dans le monde, y compris en particulier les "Sept Enfers", relève de la lumière des attributs de Majesté, tandis que ce qui est lumineux dans le monde relève des attributs de

pas encore le signe de l'achèvement total; et il semble que Khunjî n'ait été gratifié jusqu'ici que de ce qui s'appelle "épiphanie de l'esprit" *(tajallî rûḥânî)* dans le lexique *kubrawî*. Mais ce n'est pas encore le dernier mot d'Isfarâyinî au sujet des visions de l'arcane par Khunjî. Voyons comment le jeu des questions et réponses continue:

Question: Une autre fois, je vis le segment d'un cercle noir, et sur ce segment le segment d'un cercle de lumière blanche. Dans le noir, il y avait une inscription en noir. Je n'en pus comprendre que ceci: *Ism Allâh al-a'ẓam* (le plus grand nom de Dieu).

Réponse: Le cercle noir est celui de la sphère de l'arcane *(ṭawr-i khafî)*. La lumière blanche du segment de cercle superposé est un rayonnement provenant de la sphère de la conscience secrète et se propageant dans la fenêtre de la sphère de l'arcane. L'écriture noire dans le noir veut dire que tu as vu les ordres du monde du non-être *(aḥkâm-i 'âlam-i 'adam)* écrites dans le monde de l'annihilation par le calame de l'annihilation sur la table de l'annihilation absolue *(lawḥ-i fanâ' al-fanâ')*. Il y a de l'espoir pour que tu trouves la voie menant à l'annihilation absolue et puisses contempler l'existence de toute chose *(wujûd-i mawjûdât)* dans le monde du non-être. La preuve en est que tu aies pu comprendre l'inscription *Ism Allâh al-a'ẓam*... Le "plus grand nom de Dieu" est la présence contemplative *(shuhûd)* du pèlerin mystique. Tout ce qu'il perçoit dans cette contemplation comme existant, il en verra l'existence réalisée après la contemplation. (*Ibid.* 11 et 25).

Cette fois-ci, le visionnaire semble avoir dépassé le niveau d'une simple "épiphanie de l'esprit". Même si une certaine dualité, un reste d'"être" subsiste du fait du rayonnement de la lumière blanche sur le noir, celui-ci symbolise maintenant l'annihilation absolue *(fanâ' al-fanâ')*. L'allusion à la "Table préservée" *(lawḥ maḥfûẓ)* est évidente; et celle-ci est sans doute l'équivalent de la "face supérieure de l'esprit" recevant l'émanation, puisqu'elle est le plan métaphysique suprême où les êtres sont "écrits" "avant" de se réaliser dans le monde de l'existence. On pense aussi à ce "miroir du non-être" *(mir'ât al-'adam)* ni éternel ni temporel, dont c'est le propre de réfléchir la créativité divine, le *tajallî rabbâni* (*Annexe A*, VI, 5 et 7 - 8; cf. 17ss).

Que l'expérience de Khunjî ait été celle d'une "présence contemplative" *(shuhûd)*, c'est ce qu'Isfarâyinî lui atteste d'ailleurs également à la suite de la vision de la "sphère de l'arcane" (cf. *Annexe A*, I, 12 - 13 et 26 - 27). Pour mieux élucider ce que cette "présence" peut signifier dans le lexique de notre auteur, il y a lieu de revenir ici à son commentaire sur le propos d'un soufi anonyme énumérant les "stations" du mystique s'engageant dans le "concert spirituel" *(samâ')*; car *mushâhada* et *shuhûd Allâh* ont ici un lieu précis, celui de l'avant-dernière d'une série de huit expériences mystiques s'achevant dans la "vision absolue" *(ru'ya)*. Il s'agit du commentaire dont nous avions cité plus haut la partie concernant les trois premières "stations", désir *(shawq)*, affection *(tawq)* et goût passionné *(dhawq)* (*Annexe A*, III, 2; cf. *supra*, p. 27). Selon ce commentaire en effet, il y a ensuite (4) la "garde des idées" *(ri'âyat al-khawâṭir)*, plus exactement le rejet de celles suggérées par le coeur et par l'ange; puis (5) l'"observation" *(murâqaba)*, où le mystique "observe" les "descentes" *(tanazzu-*

je vis une lumière semblable à celle du soleil.

Réponse d'Isfarâyinî: En présumant que par "lumière semblable à celle du soleil" tu as voulu dire "disque du soleil", il y a ceci: si ce disque ne s'est pas arrêté devant ta face, malgré tes efforts, et qu'il s'est mu avec le mouvement de tes yeux, alors il s'agit de la "lumière de l'ablution" *(nûr-i wuḍû')*. Si au contraire il s'est arrêté devant ta face, c'est la forme du coeur purifié. S'il s'est manifesté soudain, pour se retirer aussitôt, et que le sentiment d'un respect mêlé de crainte en est resté, alors c'est la beauté de l'entité spirituelle *(jamâl-i rûḥânîyat)* qui s'est manifestée (*Annexe A*, I, 2 et 16).

Question: En retraite, un matin je vis apparaître une face de lumière à la manière de ce qu'on voit dans un miroir. Un peu du cercle du coeur était visible, le reste était entièrement face. Cela disparut. Un peu plus tard, en état de veille, je vis apparaître un cercle plus grand que le disque du soleil, mais comme le soleil, avec une face de lumière. La première face avait été plus belle, virant un peu à la lumière rouge, tandis que la seconde était blanche et pure. Dans l'oeil de la première, je vis un peu du blanc de l'oeil; le reste était noir. Celui de la seconde était entièrement noir. Mais toutes les deux étaient belles. Je regardai la seconde face pendant un long moment, espérant qu'elle dirait quelque chose, mais elle disparut sans rien dire.

Réponse: La face était celle de l'esprit. La visibilité partielle du cercle du coeur s'explique du fait que le coeur a été le miroir de l'esprit. Sa disparition est due au nuage de la passion *(hawâ)* qui s'est interposé. Le cercle plus grand que le disque du soleil était (encore) le miroir du coeur faisant apparaître la face de l'esprit. Que la première face ait été plus belle, c'est parce que tu l'as contemplée avec l'oeil de l'amour, la lumière rouge était ici celle de l'amour *(nûr-i 'ishq)*[168]. Quant à l'apparition partielle du blanc de l'oeil, c'est l'oeil de la conscience secrète *('ayn-i sirr)* qui s'est manifesté comme parure de la face de l'esprit; et c'est cela la quintessence de l'entité spirituelle *(khulâṣa-yi rûḥânîyat)*. Que le noir ait été prépondérant, cela veut dire que l'arcane était dominant sur la conscience secrète. Que le tout ait été noir (dans la seconde face) signifie la victoire de l'arcane. C'est à partir de ces deux entités que se font jour la "sobriété" *(ṣaḥw)* et l'"ivresse" *(sukr)*, de même que l'annihilation *(fanâ')* et la permanence *(baqâ')* ont leur racine ici. (C'est-à-dire que) c'est dans l'oeil de l'arcane qu'apparaît le monde du non-être *('âlam-i 'adam)*, et c'est dans l'oeil de la conscience secrète qu'apparaît le monde de l'être *('âlam-i wujûd)*; toutefois, ni l'un ni l'autre n'ont une voie d'accès à l'Être absolu *(wujûd-i muṭlaq)*. Enfin, le fait que la face disparut sans rien dire signifie que tu n'es pas encore arrivé à la dignité de pouvoir converser avec l'esprit; sinon cela en aurait été le début. (*Ibid.* 5 et 19).

Ici donc, il faut relever l'apparition de l'arcane, "noir de l'oeil", et de la conscience secrète, "blanc de l'oeil", "parure de la face de l'esprit". Puisque le blanc cède la place au noir comme la lumière blanche la cède dans la vision de Simnânî à la lumière incolore provenant du monde de l'impératif divin, on est vraiment tenté d'identifier l'arcane avec la "face supérieure de l'esprit", d'autant plus que le noir signifie ici l'annihilation, le "non-être" qui est l'aboutissement de la voie mystique "dans l'être" (cf. *infra*, III. B. 1.). Il est vrai que ce n'est

S'il y a eu d'abord l'apparition d'un noir lumineux à la mesure d'une étoile, c'est que l'obscurité de l'idolâtrie de l'âme *(shirk-i nafs)* s'est placée devant la lumière de la conscience secrète *(nûr-i sirr)*. La lumière qui s'est attachée à cette noirceur de sorte à la faire briller comme une pièce dorée, est due à l'irradiation des lumières du *dhikr* et du coeur et de l'esprit sur la substance de l'âme *(jawhar-i nafs)* qui en reçoit un reflet. Le fait que cette apparition soit ensuite devenue rouge à l'intérieur, tout en restant noire à l'extérieur, signifie que les élans impétueux des épiphanies du *dhikr (saṭawât-i tajalliyât-i dhikr)*, jointes à la lumière de l'amour *(nûr-i 'ishq)*, tombent sur la substance de l'âme pour en éliminer l'obscurité de l'idolâtrie. Cependant, la ligne noire autour de l'intérieur rouge signifie qu'une trace de cette idolâtrie persiste encore dans le cercle du coeur *(dâ'ira-yi qalb)*. Ensuite, l'intensité du rouge s'étant accrue, la lumière du coeur *(nûr-i qalb)* s'est jointe au feu *(nâr)* du *dhikr* et de l'amour, tout en laissant un reste de la ligne noire. Quand celle-ci est complètement effacée, le rouge change au blanc, ce qui veut dire que la lumière de la conscience secrète *(nûr-i sirr)* a maintenant dominé le coeur. Enfin, lorsque la lumière est devenue trop subtile pour qu'une couleur puisse être perçue, c'est la Réalité de l'entité spirituelle *(ḥaqîqat-i rûḥânîyat)* qui est devenue le lieu de la théophanie provenant du côté du monde de l'impératif divin sur le coeur et l'âme *(az jihat-i 'âlam-i amr bar qalb u nafs mutajallî mîshawad) (Correspondance* A. V, 8 et 20-27).

En interprétant ces éléments de la vision de Simnânî comme signalant les phases d'un processus de transformation de l'âme du visionnaire aboutissant à une théophanie, Isfarâyinî semble donc procéder ici à partir d'une échelle de trois couleurs, à laquelle s'ajoute la "lumière incolore": le noir, le rouge et le blanc, homologues de l'âme, du coeur et de la conscience secrète. Plus exactement, l'obscurité du noir se plaçant au début devant la "lumière (blanche) de la conscience secrète" n'est pas l'âme en tant que telle, mais son "idolâtrie" (comparer l'image de la Pierre noire, ici p. *20*). De même, si le remplacement graduel du noir par le rouge signifie sans doute la transformation de l'âme en coeur, il faut relever que le "teinturier" n'en est ni l'âme ni le coeur, mais le "feu" de l'amour et du *dhikr*, auquel la "lumière du coeur" s'est jointe. Cette précision sera d'ailleurs corroborée lors de l'interprétation d'une vision de Khunjî (v. *infra*). Quant à l'association de la lumière blanche à la conscience secrète, c'est devenu un point de doctrine dans la pensée systématique de Simnânî[166]. Chez notre Isfarâyinî, ce semble être également un fait constant dans ses interprétations de visions[167]; mais cette conscience secrète "blanche" est au fond pour lui "l'oeil de la face de l'esprit", comme nous le verrons tout à l'heure, voire, la "quintessence de l'entité spirituelle". Entendons par là la "face inférieure" de l'esprit, celle tournée vers le monde créaturel, puisqu'il y a au-dessus de la lumière blanche la lumière incolore provenant du "monde de l'impératif divin", et c'est le propre de la "face supérieure" de l'esprit de recevoir directement les lumières divines (*supra,* p. *32*).

Le scénario des visions de Khunjî étant beaucoup plus varié que le précédent, l'interprétation d'Isfarâyinî, très riche et circonstanciée, appellerait tout un commentaire. Nous nous contenterons ici d'en relever les points suivants:

Question de Khunjî: En état de veille, pendant l'accomplissement du *dhikr,*

'âlam-i ghaybî): ce sont ceux gratifiés de charismes *(karâmatîyân).*
4. Ceux qui l'accomplissent dans le monde ésotérique suprasensible *(malakût-i 'âlam-i ghaybî):* ce sont ceux gratifiés de dévoilements *(mukâshafân).*
5. Ceux qui l'accomplissent dans le monde ésotérique de la "Distance des deux arcs" (*malakût-i qâb qawsayn* [cf. 53:9]): ce sont les "rapprochés" *(muqarrabân).*
6. Ceux qui l'accomplissent dans le monde ésotérique du "Ou plus près" (*malakût-i aw adnâ* [cf. 53:9]): ce sont ceux qui atteignent le but *(wâṣilân).*"

Ces deux fragments s'expliquant l'un par l'autre, on dira donc que la "conscience secrète" et l'"arcane" sont supérieurs au "coeur" et à l'"esprit" dans la mesure où les deux degrés de proximité ésotérique perçus symboliquement par notre soufi dans l'expérience prophétique de la "Distance des deux arcs ou plus près" (cf. encore *infra* p. *46*), se situent au-delà même du "monde suprasensible", c'est-à-dire au-delà même du domaine des miracles et des visions accessible aux "moyennement avancés".

Une perspective bien différente à première vue est ouverte dans le *Révélateur des Mystères,* où la conscience secrète et l'arcane sont désignées comme la sixième et la septième d'entre les "sept sphères du coeur" (*aṭwâr-i dil,* K. 21) et ne semblent donc même pas avoir le statut d'un centre indépendant comme le coeur et l'esprit[165]. Cette localisation de *sirr* et *khafî* parmi les "sphères du coeur" peut sans doute surprendre, non seulement parce qu'elle est inhabituelle, mais aussi parce qu'elle impliquerait en stricte logique que puisque le coeur est inférieur à l'esprit, toute "sphère du coeur" doit l'être aussi. Nous ne croyons pas cependant qu'il faille appliquer cette logique dans ce cas. Comme le "Révélateur des Mystères" essaye de l'expliquer, les "sept sphères du coeur", les "sept niveaux de l'esprit", les "sept vertus de l'âme pacifiée", etc., ne sont au fond que des miroitements d'une même Heptade microcosmique, que le mystique doit dépasser pour arriver au "Huitième Degré" (cf. *infra,* p. *43*). Par conséquent, *sirr* et *khafî* occupent toujours la place la plus élevée dans cette structure. De plus, il y a à considérer la possibilité que la structure triadique des "six manières d'accomplir le *dhikr*" reflète celle des trois centres subtils à double face transmetteurs de l'émanation, soit l'âme, le coeur et l'esprit. Dans cette optique, il y aurait homologie entre le *dhikr* de la "langue extérieure et intérieure" et les "deux faces de l'âme", entre celui du "coeur et de l'esprit" et les "deux faces du coeur", et entre celui de la "conscience secrète et de l'arcane" et les "deux faces de l'esprit".

Quoi qu'il en soit, l'impression que la conscience secrète et l'arcane jouent en quelque sorte le rôle des deux faces de l'esprit pour Isfarâyinî s'impose également dans l'analyse de quelques exemples concrets de son art d'interpréter les visions de ses disciples. C'est ce que nous allons essayer de démontrer dans ce qui suit, en attirant l'attention en particulier sur l'apparition de ces deux "sphères" *(ṭawr-i sirr* et *ṭawr-i khafî)* dans les visions de Khunjî.

Relevons d'abord le fait que dans son interprétation d'une vision de Simnânî, Isfarâyinî semble situer la conscience secrète directement au-dessous de la face supérieure de l'esprit. Il lui répond en effet en faisant les observations suivantes:

chrétiens, n'est en fin de compte qu'une apparition éphémère et trompeuse, un signe avant-coureur de la "vraie" expérience mystique. Mais quand c'est l'"Océan de la Vraie Réalité" qui agite les ondes de lumière tombant tantôt sur l'âme, tantôt sur l'esprit, il est difficile de voir dans cet "Océan" autre chose que la Source primordiale de l'émanation.

On remarquera aussi que l'échelle des "centres subtils" n'est pas exactement ici celle de la structure microcosmique dessinée auparavant. En ce qui concerne l'âme et le coeur, leurs "deux faces" sont passées sous silence; mais comme pour combler cette lacune, la "conscience secrète" *(sirr)* est mentionnée entre le coeur et l'esprit. Or on sait que déjà en soufisme classique, la place de la "conscience secrète" est loin d'être déterminée d'une manière uniforme, et il en est de même à l'intérieur de l'école *kubrawîe*. Kubrâ lui-même présente le schéma de Qushayrî: il y a les trois degrés d'intériorisation du *dhikr:* celui de la langue, celui du coeur et celui de la conscience secrète; et il y a, pour le schéma du *sulûk* en général, l'échelle âme-coeur-esprit-conscience secrète[160]. Pour Najm-i Râzî au contraire, la conscience secrète se situe au-dessous de l'esprit, comme dans la doctrine dite *malâmatîya*[161], mais sans que celui-ci devienne le centre suprême pour autant, car il y a au-dessus de l'esprit un autre "secret": celui appelé *khafî* ("arcane"); et cet ordre *(sirr — rûḥ — khafî)* sera également adopté par Simnânî[162]. Dans ce domaine en effet, Simnânî semble avoir préféré la clarté de Râzî à la pensée de son propre maître, qui présente plusieurs traits originaux encore que peu systématisés.

Ce qui est clair chez Isfarâyinî, c'est que pour lui-aussi c'est le *khafî* qui occupe la position suprême dans l'échelle des centres subtils, et que le *sirr* occupe une position voisine. En tant qu'organes du *dhikr* intériorisé, ces deux centres sont en fait supérieurs à *qalb* et *rûḥ*, de même que ces derniers sont placés au-dessus de la "langue extérieure et intérieure" comme organes du *dhikr*. C'est ce qui résulte de deux petits fragments isfarâyinîens groupés par Simnânî parmi les "Sources de la Sagesse" *(Rasâ'il an-nûr,* Chapitre VII, *yanbû'* n° 3 et 2) et répétés indépendamment de Simnânî par Khurramâbâdî[163]. Dans le fragment n° 3, notre auteur déclare:

"Il y a six *(sic)* manières d'accomplir le *dhikr*. Premièrement, le *dhikr* de la langue extérieure et intérieure *(dhikr-i zafân-i ẓâhir wa bâṭin):* c'est la station des débutants. Deuxièmement, le *dhikr* du coeur et de l'esprit *(dhikr-i qalb wa rûḥ):* c'est la station des moyennement avancés. Troisièmement, le *dhikr* de la conscience secrète et de l'arcane *(dhikr-i sirr wa khafî):* c'est la station des achevés *(maqâm-i muntahiyân)*."

Dans l'autre fragment, ce qui est de toute évidence la même structure apparaît sous la forme suivante:

"Il y a six groupes de "mémorants":
1. Ceux qui accomplissent le *dhikr* dans le monde exotérique humain *(mulk-i 'âlam-i insânî):* ce sont ceux qui sont à l'abri *(salâmatîyân)*.
2. Ceux qui l'accomplissent dans le monde ésotérique humain *(malakût-i 'âlam-i insânî):* ce sont ceux qui s'exposent au "Blâme" *(malâmatîyân)*[164].
3. Ceux qui l'accomplissent dans le monde exotérique suprasensible *(mulk-i*

L'effet du *dhikr* sur la voie des centres subtils est ensuite précisée par Isfarâyinî comme suit:

"Les maîtres de la Voie mystique ont recommandé cette Parole aux "chercheurs de la Vérité" pour que la "Vilaine Parole" (14:31/26), c'est-à-dire l'autre-que-Dieu, soit arrachée du fond de la terre du coeur *(qalb)* par *Lâ ilâha,* et que l'"Arbre excellent" (14:29/24), c'est-à-dire la Vraie Réalité de la Parole, soit implanté par *illa'llâh* dans les terres du coeur *(qalb),* de la conscience secrète *(sirr)* et de l'esprit *(rûḥ),* de sorte que les "sphères du coeur" et les "niveaux de l'esprit" soient remplis de la Lumière de la Parole. Lorsque la Lumière de la Parole demeure dans la terre du coeur *(dil),* l'étincellement des lumières du coeur *(qalb)* et de la conscience secrète *(sirr)* commence à être agité par les ondes de l'Océan de la Vraie Réalité *(baḥr-i ḥaqîqat),* et (cette) marée descendante et montante arrive tantôt au rivage de l'âme *(nafs),* tantôt du côté de l'esprit *(rûḥ),* en effaçant toute obscurité dont l'âme s'est imprégnée en sa substance foncière *(nihâd-i nafs),* et à partir de laquelle une ternissure a pu s'imposer, à cause de l'affinité de la nature ténébreuse de ce qui est créé, sur la face (inférieure) de l'esprit. Dans ces conditions, il est inévitable que se montrent des couleurs et des lumières. Or plus le *dhikr* est intensifié, plus la Lumière de la Parole est consolidée et dominante dans le monde intérieur. Quand la face de l'esprit qui est tournée vers le monde créaturel est ainsi purifiée de la ternissure (provenant) de l'âme, par l'assaut des Lumières de la Parole, les Lumières épiphaniques de l'esprit *(anwâr-i tajalliyât-i rûḥânî)* s'épiphanisent sur la substance du coeur *(jawhar-i qalb),* et la substance de l'âme *(jawhar-i nafs)* en reçoit un reflet. (C'est ainsi qu') une maladie dans la disposition de l'âme *(mizâj-i nafs)* devient manifeste, une couleur jaune en est engendrée, et ce genre de lumières (visualisées par le disciple) en résulte. Parfois c'est rouge, parfois vert, parfois bleu, parfois blanc. Autrement, la Lumière n'a point de teinture en sa réalité propre à elle-même; le teinturier, c'est l'âme *(nafs).* Si celle-ci enlève l'obscurité qui lui est propre, il ne reste ni de couleur ni d'odeur." *(Correspondance* A. V, 16). Voilà donc une théorie générale qui se propose d'expliquer les visualisations de couleurs accompagnant la pratique du *dhikr* d'une manière quasiment scientifique: ces couleurs résulteraient simplement du rebondissement sur le principe ténébreux, représenté ici par l'âme, de certaines forces lumineuses et spirituelles déchaînées par l'action purificatrice du *dhikr*[158]. Mais il faut dire que cette théorie ne suffit guère à expliquer la méthode d'interprétation appliquée par la suite par Isfarâyinî lui-même. Celle-ci, en effet, présuppose un certain nombre de données qu'il nous faut encore essayer de clarifier.

Tout d'abord, on aimerait savoir davantage sur la nature des différentes sortes de "lumières" qui viennent d'être mentionnées. S'il est précisé qu'il s'agit des "lumières épiphaniques de l'esprit *(anwâr-i tajalliyât-i rûḥânî),* alors on peut comprendre qu'on n'est pas encore en présence d'une "vraie" théophanie *(tajallî rabbânî);* car selon la doctrine de Majd-i Baghdâdî et Najm-i Râzî[159], présupposée par notre auteur (cf. K. 79 et 85), il y a une importante distinction entre ces deux sortes d'expérience, la "vraie" théophanie étant accessible aux seuls musulmans, tandis que l'"épiphanie de l'esprit", accessible également aux

évaporations successives, en un résidu "extrêmement noir" (appelé ici *quṭâra*), c'est-à-dire l'existence physique[155]. Aussi bien verrons-nous que pour Isfarâyinî, la mystérieuse "Lumière de la Parole" transmise aux humains par le Prophète (et, par extension, aux disciples par le *shaykh* donnant l'initiation au *dhikr*) émane en dernier lieu de la même source divine dont la "Lumière de la Bonne Direction" était émanée, à travers l'"Esprit de Mohammad", sur les esprits préexistants des humains éternellement acceptés dans la Citadelle de l'Islam (*Annexe A*, V, 7; cf. *infra*, p. *43*s.).

D'autre part, l'émanation du subtil au dense, tant sur le plan macrocosmique que sur le plan microcosmique, ne suffit pas dans la pensée de nos auteurs à expliquer la fonction des centres subtils. En effet, ce même *continuum* de densité croissante doit également être considéré sous un angle tout-à-fait différent, complémentaire de l'explication émanatiste: celui d'un dualisme considérant le spirituel et le matériel, la lumière et les ténèbres comme paires d'opposés. Or ce dualisme se présente à son tour sous un double aspect, selon que ces paires sont considérées comme antagonistes ou comme complémentaires, mais sans que l'on puisse toujours distinguer nettement l'un de l'autre de ces aspects. Dans le "Révélateur des Mystères" par exemple, quand il s'agira d'expliquer la structure du cosmos, notre auteur évoquera le vieux mythe du mariage de l'esprit et du corps pour identifier ensuite — et ceci encore en s'inspirant sans doute de Najm-i Râzî[156] — le coeur et l'âme comme étant leurs deux enfants de nature inégale, le coeur ressemblant à son père, l'esprit, l'âme ressemblant à sa mère, le corps , "père et fils" étant lumineux, "mère et fille" étant ténébreuses; et ces deux principes "contraires" se font face tout en s'équilibrant, comme le font les sept niveaux "terrestres" et les sept niveaux "célestes" de ce cosmos (cf. K. 13 ss. et *infra*, p. *42*s.). En revanche, quand il s'agit d'introduire une théorie de l'éducation spirituelle, comme dans la présente lettre écrite à Simnânî, le principe "dense" et ténébreux apparaît nettement comme l'antagoniste tout court. Ainsi, notre auteur continue son exposé de la théorie des *laṭâ'if* en expliquant que "tant que l'homme ignore le moyen de regarder dans l'Origine de son Aventure, et qu'il attribue de la vraie science à l'âme *(nafs)* dont le propre est l'ignorance, il confond le désert plein d'épines qu'est le corps matériel avec un jardin aux roses, et les plaisirs "métaphoriques" (= matériels) avec la Réalité... Plus il est à la recherche de ces plaisirs, plus les ténèbres du corps matériel deviennent opaques, les désirs suggérés par l'âme s'intensifient et par là-même, les inspirations sataniques s'enracinent solidement dans la substance de l'âme..., ce qui fait que les lumières de la lune "coeur" et du soleil "esprit" sont encore plus voilées pour l'âme... de sorte que la voie des lumières provenant du Monde du Mystère risque d'être barrée". *(Correspondance* A. V, 11). C'est ici précisément qu'intervient le *shaykh*, nous l'avons vu plus haut, pour débarrasser cette voie chez le nouveau disciple par l'action purificatrice du *dhikr*, qu'il lui commande d'accomplir continuellement. Notons que ce même risque d'une obstruction de la voie des lumières spirituelles par l'influence du corps est également dépeint par Najm-i Râzî; mais selon lui, c'est l'application de la *sharî'at* qui en est le seul remède au niveau du corps et de l'âme, tandis que la fonction du *dhikr* sera spécifiquement la purification du coeur[157].

pourrait totalement destituer l'esprit de son rang particulier. C'est pourquoi la Volonté foncière réalisa, de par sa sagesse créatrice, la nécessité d'y insérer l'Âme *(nafs)* comme ayant deux faces, d'une manière analogue à ce qui vient d'être exposé à propos du coeur." (*Ibid.* 10)

Pour commenter ce texte fondamental d'Isfarâyinî, on relèvera tout d'abord l'idée des "deux faces de l'Esprit" faisant de celui-ci l'intermédiaire entre l'incréé et le créé, idée d'une importance capitale pour le soufisme, puisqu'on en trouve plusieurs variantes déjà chez les grands classiques, notamment Ḥallâj, en dépit des réticences de certains auteurs comme Sarrâj ou Hujwîrî condamnant toute tendance à voir de l'increé dans l'Esprit comme hétérodoxe[150]. Dans l'époque où nous sommes avec Isfarâyinî, c'est avant tout Abûḥafṣ 'Umar-i Suhrawardî (ob. 632/1234) qui semble avoir donné droit de cité à ce genre d'idées dans l'orthodoxie sunnite. Ce dernier estime en effet que la tradition soufie connaît à la fois la tendance de considérer l'esprit comme temporel *(ḥudûth)* et celle de le considérer comme éternel *(qidam)*; et comme témoin à l'appui de la seconde opinion, il cite ce propos d'un soufi du IIIe siècle: "L'Esprit n'est pas issu de l'impératif *Esto! (kun!)*, car s'il en était ainsi, ce serait pour lui une humiliation. Comme on lui demanda alors d'où il était issu, il répondit: d'entre la Beauté *(jamâl)* et la Majesté *(jalâl)* divines[151]!" Comme solution personnelle du problème de la *mas'alat ar-rûh*, Suhrawardî postule ensuite deux sortes d'esprit humain: il y a d'une part "l'esprit humain *(insânî)* sublime et célestiel", relevant du monde de l'impératif divin *('âlam al-amr)*, d'autre part "l'esprit animal humain *(basharî)*" qui est le pneuma vital matériel, relevant du monde créé *('âlam al-khalq)*. C'est par la descente de l'esprit sublime sur le pneuma vital que ce dernier devient spécifiquement humain: il devient l'âme *(nafs)*; et c'est de l'union de l'esprit et de l'âme que le coeur subtil vient à l'être[152].

Cependant, si l'enseignement de Suhrawardî a pu exercer une certaine influence sur notre mystique, ce n'est guère sa conception "dualiste" qui est à la base de l'échelle de "centres subtils" proposée ici par Isfarâyinî. En les considérant comme transmetteurs de l'émanation, et en les limitant en cette fonction au nombre de trois, esprit, coeur, âme, c'est plutôt de Najm-i Râzî que notre auteur s'inspire directement[153]. De même, si Isfarâyinî précise que chacun des trois centres situés entre Dieu et le corps humain a deux "faces" pour recevoir les "lumières" et pour les transmettre au niveau suivant, nous trouvons la même idée formulée déjà par Najm-i Râzî également, encore que placée dans un contexte différent du précédent, et appliquée à une autre échelle de centres subtils. Selon Râzî en effet, ce sont l'arcane *(khafî)*, la conscience secrète *(sirr)* et le coeur *(dil)* qui jouent ce double rôle de récepteur et transmetteur dans l'expérience mystique appelée "dévoilement des attributs divins" *(kashf-i ṣifâtî)*[154]. Enfin, on peut également voir une préfiguration de ce que nous venons de lire chez Isfarâyinî dans une célèbre image évoquée par Najm-i Râzî pour illustrer le processus de l'émanation de l'"Esprit pur mohammadien" *(rûḥ-i pâk-i muḥammadî)* sur le plan cosmique: c'est une même pièce de sucre brut et blanc *(qand-i sapîd)* qui, prise de la "canne à sucre" qui est la "Lumière de l'unitude absolue" *(nûr-i aḥadîyat)*, se transforme par un processus de six

"nom" *(ism)*, Dieu lui-même (ou l'Absolu, *Huwa*) est "la Signification des significations, l'Esprit des esprits, le Coeur des coeurs[148]."
3. "L'être humain *(wujûd-i insân)* est une copie de l'être du monde *(wujûd-i 'âlam)*, ou plutôt, c'est l'inverse en réalité... Du Trône céleste jusqu'à la Terre, aucune particule n'est vide de l'Homme!" (*ibid.* 9). Ce sera également l'un des thèmes majeurs du "Révélateur des Mystères", où l'auteur s'appliquera à démontrer que le microcosme humain, bien que Voile de lumières et de ténèbres séparant l'homme de Dieu, ne fait que refléter la structure fondamentale de l'être tout court et en tant que tel est la théophanie par excellence. Dans le présent contexte cependant, le propos de cette troisième prémisse est plutôt l'application d'une théorie de l'émanation sur le plan de l'être humain individuel, ce qui permettra de donner un sens aux expériences mystiques en homologuant l'échelle des "centres subtils" *(laṭâ'if)* qui en sont le champ psycho-spirituel avec les phases du processus de l'émanation. C'est pourquoi notre auteur continue cet enseignement dispensé à Simnânî par ce bref exposé de la suivante théorie des *laṭâ'if:*

"Dans le monde éternellement au-delà du passé et de l'avenir, lorsque l'Esprit *(rûḥ)* fut envoyé par le Créateur, de la Table du Décret... à la plaine de l'existence *(wujûd)*, il sortit de l'Atelier du Mystère *(ghayb)* comme ayant deux faces, l'une étant dans le monde de l'impératif divin *(amr)*, l'autre dans le monde créaturel *(khalq)*. De son côté supérieur, étant en relation avec le monde de l'impératif, sa pureté et subtilité *(laṭâfat)* était parfaite, mais de son côté inférieur, étant en relation avec le monde créaturel, une obscurité imperceptible se joignit à lui, comme une goutte d'eau *(quṭâra)* se joint à du sucre brut *(qand)*. Or la face de l'esprit tournée vers le monde de l'impératif reçoit la profusion des subtiles lumières seigneuriales et les transmet à la face qui est dans le monde créaturel; et c'est par ces subtiles lumières seigneuriales que le corps physique reçoit sa formation *(tarbiyat)* selon la Volonté foncière. Mais pour mener cela à bien, il fallait une (autre) substance subtile *(laṭîfa)*, plus dense que l'esprit, mais plus subtile que l'âme *(nafs)*, afin que les subtiles lumières dont le corps a besoin pour sa formation n'y arrivassent pas de manière à le rendre incapable de les recevoir. Car le corps dense n'a pas la fermeté nécessaire pour recevoir directement les subtiles lumières divines, sans "être mis en miettes" *(tadakduk)*[149]. C'est pourquoi la Volonté foncière réalisa la nécessité d'y insérer le Coeur *(qalb)* comme intermédiaire ayant deux faces, d'une manière analogue à celle que (notre) calame vient de mentionner en expliquant les modalités de l'esprit. Ainsi, de même que dans le monde visible, la lune reçoit les lumières du soleil pour les transmettre, dans la nuit sombre, du ciel lumineux à la terre ténébreuse, de même, la lune "coeur" reçoit l'irradiation lumineuse du soleil "esprit" pour la transmettre, par degrés, du ciel-spiritualité *(âsmân-i rûḥânîyat)* à la terre du corps, la condition humaine *(zamîn-i qâlab-i basharîyat)*. Mais là encore, il fallait une (autre) *laṭîfa,* comme voile *(ḥijâb)* et comme intermédiaire *(wâsiṭa)* entre le coeur et le corps, plus dense que le coeur mais plus subtile que le corps, pour empêcher qu'une ternissure émanant des vapeurs des plaisirs du corps et de son appartenance au monde de la nature physique affecte la substance du coeur *(jawhar-i qalb)* et la disposition de l'esprit *(mizâj-i rûḥ)*, car ceci

verrons plus loin ici (cf. *infra*, p. *34*), la fonction initiatique du *shaykh* n'existe, comme prolongement de la fonction prophétique, que pour confirmer exotériquement l'initiation ésotérique aux mystères de la Citadelle d'un Islam éternel; car la "lumière de la Parole", manifestée par la personne de l'initiateur, n'est reconnue que par celui dont l'esprit en avait reçu une illumination dès la prééternité.

Mais le rôle du *shaykh* ne se limite pas à celui d'un initiateur. Lorsque le *dhikr* a une fois commencé à agir dans le disciple, le *shaykh* assume le rôle d'un psychagogue, d'un interprète dirigeant les retraites du disciple en lui donnant l'explication des visions, auditions et autres expériences extraordinaires qui peuvent en résulter; et c'est bien le rôle principal que notre *shaykh murabbî* s'était assigné à lui-même (*cf. supra,* p. *19*).

b) La fonction psychagogique: la voie des "centres subtils"

Dans son importante lettre écrite à Simnânî en 687/1288 (*Correspondance* A. V), Isfarâyinî commence l'interprétation des phénomènes visualisés par son disciple, que celui-ci lui avait communiqués auparavant par écrit, en énonçant les trois principes fondamentaux suivants:

1. "Chacune d'entre les parties de l'être humain ornées par l'état d'être en service divin devient, par rapport au rang qu'elle occupe, l'instrument (ou le lieu) d'une lumière particulière." (*Correspondance* A. V, 6). C'est ainsi que le maître introduit la notion d'une échelle hiérarchique des parties constitutives de l'être humain, sans préciser davantage s'il entend par là les parties du corps humain, sans doute "ornées par le service divin", la prière rituelle, ou s'il veut parler des "centres subtils" *(laṭâ'if),* dont il sera pourtant amplement question plus loin dans la lettre. On sait que c'est un principe fondamental de l'école *kubrawî*e de coordonner certaines couleurs à certains "centres subtils", qui sont comme la scène des expériences mystiques, ou encore à certains états constitutifs de ces expériences[147].
2. La voie mystique est barrée par les "70 000 voiles de lumière et de ténèbres"; il faut les dépasser tous, sans se laisser détourner par aucun (*ibid.* 7). En citant ici cette célèbre tradition, dont l'explication sera le propos de notre texte principal (K. 3), Isfarâyinî semble faire allusion en particulier au spectre entier des expériences visionnaires qui peuvent se présenter dans la voie mystique. En d'autres termes, c'est un avertissement de ne pas surestimer l'importance de ces expériences, et surtout de ne pas les confondre avec le but de la quête mystique. Remarquons ici que Kubrâ lui-même, qui avait pourtant un goût très vif pour ce genre d'expériences, avait déjà lancé un appel semblable à la prudence. En effet, si ces "indices" et "signes" sont des "guides" pour celui qui cherche la voie, disait-il, ils deviennent un "voile" lorsqu'on a reconnu le But, et sont un "ennemi pour les amis de Dieu". C'est que Dieu est caché par un voile de lumière et de ténèbres tant sur le plan du monde sensible que sur celui du monde suprasensible (monde du Mystère, *'âlam al-ghayb);* et bien que la lumière et les ténèbres du monde supra-sensible soient, par rapport à la lumière et les ténèbres du monde sensible, ce que la "signification" *(ma'nâ)* est par rapport au

enverra l'un des "rapprochés de sa Présence", c'est-à-dire un *shaykh*, pour lui montrer la voie du Retour. Le nouveau "chercheur" *(ṭâlib)* abandonnera alors toute volition pour se livrer totalement à la "volonté" du *shaykh (taslîm-i murâd-i shaykh)*. Ce dernier lui commandera d'accomplir le *dhikr* (la "mémoration") continuellement, de sorte qu'il puisse effacer tout ce qui, venant des sens extérieurs, prend figure d'existence dans son for intérieur, et y rétablir tout ce qui y avait été dans l'Origine *(sâbiqa-yi fiṭrat)* l'objet de la mémoration. *(Correspondance* A.V, 11 - 15).

Le *shaykh* ne saurait être n'importe quel "ami de Dieu"; il faut en outre que ce soit un maître initié. Isfarâyinî consacre en effet plusieurs pages pleines d'enthousiasme lyrique à l'éloge des "maîtres initiés" *(mashâyikh-i ṭarîqat)*, en les distinguant soigneusement des "pieux ascètes" *(zuhhâd, 'ubbâd, nîkû-mardân)* d'une part et des extatiques n'ayant pas l'expérience de la Voie *(majdhûbân)* d'autre part *(Annexe B*, 40)[141]. Leur rang spirituel dépasse de beaucoup celui de ces "saints hommes" *(abdâl)*[142], voire celui des anges. C'est qu'il y a parmi eux des "hommes au sens vrai" *(mardân, jawânmardân)* qui, en suivant la voie tracée par le Prophète, ont dépassé leur condition humaine *(basharîyat)*, grâce à l'assistance divine *(tawfîq-i hidâyat)*; ils se sont même élevés au-dessus des Sept Enfers et des Huit Paradis, grâce à leur "énergie spirituelle" visant à la Cour royale de la Présence divine *('uluww-i himmat-i bârgâh)*, pour y mettre le "pied de leur Volonté mystique" *(qadam-i irâdat)*. C'est en vertu de l'initiation au *dhikr* des maîtres *(talqîn-i dhikr-i mashâyikh)* qu'ils ont goûté spirituellement le "vin de l'amour" *(sharâb-i 'ishq)* dans la "Taverne du Pacte préexistentiel" *(khumkhâna-yi alast)*; et c'est pourquoi ce sont eux les amis de Dieu "cachés sous Mes Tabernacles" (selon le célèbre *ḥadîth qudsî*)[143], c'est-à-dire cachés dans l'intimité de la "Retraite du Roi" *(khalwat-khâna-yi shâh) (Annexe B*, 42-44; comparer aussi 45-55 et 60).

Selon Najm-i Râzî, c'est par l'initiation au *dhikr (talqîn)* que le germe de la *walâyat* du *shaykh* est "transplanté" dans le coeur du novice pour y porter fruit[144]. L'importance de cette cérémonie de "dictée" de la formule du *dhikr*, mentionnée déjà par un auteur classique comme Qushayrî[145], est surtout mise en lumière par Najm-i Râzî et Khurramâbâdî qui insistent sur la différence entre la "flèche que l'on obtient du carquois du Roi" et "celle que l'on achète au marché", c'est-à-dire le *dhikr* que l'on accomplit sans en avoir reçu l'initiation de la part d'un maître. Il est vrai que les deux "flèches" sont égales *(muttafiq)*, comme le dit Khurramâbâdî, en tant que moyen de défense contre l'ennemi; mais elles sont inégales *(mumtâz)* en ce qui concerne la valeur de la Cible et la protection de la *walâyat (dar waq' wa nâmûs-i nishâna wa himâyat-i walâyat)*[146].

Or, s'il est vrai que la fonction initiatique du *shaykh* est considérée comme indispensable pour que le *dhikr* agisse comme la "flèche du Roi", il est tout aussi vrai que la "noblesse" de cette "arme" tient en dernier lieu du fait que la Parole *Lâ ilâha illa'llâh* contient en elle-même une puissance purificatrice et théophanique, une "lumière", si souvent évoquée par notre Isfarâyinî comme en étant le "secret" (cf. *Annexe A*, V, 7 - 9; *Annexe B*, 30 et 32; K. 7), qu'elle est sans doute au coeur même de sa méthode spirituelle. En dernière analyse en effet, nous le

qu'est le coeur du *shaykh,* cette "fenêtre" donnant sur la présence divine *(ḥadrat)*[136]. En revanche, Isfarâyinî ajoutera que s'il est bien vrai que ces "ouvertures" parviennent au débutant à travers le coeur du *walî* (c'est-à-dire, du *shaykh*), c'est parce que celui-ci les tient du coeur du Prophète, qui les reçoit directement de la part de Dieu (K. 80).

Lorsque nos auteurs parlent ainsi d'un lien unissant le coeur du disciple au maître, ou de l'observation du coeur du *shaykh,* il importe de noter que ce qu'ils veulent dire est quelque chose de beaucoup plus concret que ne le laisserait entendre une simple façon de parler. Comme le mettent bien en évidence les descriptions du *dhikr-i khafî* par Khurramâbâdî et Ibn ul-Karbalâ'î, citées dans le chapitre précédent, il s'agit plutôt d'une pratique spirituelle, comportant la substitution mentale de la "forme" de soi-même par celle du *shaykh* — substitution qui à son tour doit finalement céder à la "mémoration" pure de l'Être vrai ou divin.

Rappelons ici que "voir Dieu dans le miroir de l'âme du maître" est l'une des conditions principales du noviciat déjà pour 'Aynulquḍât-i Hamadânî (ob. 525/1131)[137]. Selon la théorie de Majd-i Baghdâdî, c'est le coeur du *shaykh* qui protège le débutant devant ses trois "ennemis", l'âme charnelle, Satan et le "monde" *(dunyâ).* "Quand l'ombre du *shaykh* tombe sur le for intérieur du disciple *(wilâya bâṭin al-murîd),* dit-il, Satan s'enfuit ou périt nécessairement[138]." Son disciple Najm-i Râzî précise qu'en accomplissant le *dhikr,* il faut demander l'assistance de la *walâyat* du *shaykh,* par voie d'énergie spirituelle *(himmat),* pour couper tout attachement du coeur par *Lâ ilâha* et pour le remplacer par l'amour de Dieu par *illa'llâh*[139]. Cette assistance peut se manifester également, pour le disciple avancé, sous forme d'une "idée suggérée par le *shaykh" (khâṭir ash-shaykh),* précurseur de l'inspiration divine selon Baghdâdî; et nous avons vu ailleurs, en analysant les étapes de la relation Isfarâyinî – Simnânî, que ce genre de communication supra-sensible, vécue en retraite, peut aboutir justement à une sorte de substitution de l'entité spirituelle du disciple par celle du maître et, en fin de compte, celle du "Maître absolu" (cf. *Correspondance,* introd. pp. 19 - 21).

Si la figure du *shaykh* peut ainsi se confondre, psychologiquement parlant, avec celle de l'être divin, le rôle qu'il joue vis-à-vis du disciple est justifié plutôt par la qualité quasiment prophétique d'"ami de Dieu" *(walî)* qu'on lui attribue. Depuis Hujwîrî (ob. ca. 465/1072), on cite souvent le supposé ḥadîth "Le *shaykh* est à l'égard de son groupe ce que le Prophète est pour sa communauté[140]". Le corollaire en est l'assurance avec laquelle le soufisme postérieur affirme la nécessité d'avoir un *shaykh* pour quiconque veut marcher sur la "Voie de Dieu". Notre Isfarâyinî insiste en effet sur ce point: s'il est vrai que l'Homme avait à l'Origine *(aṣl-i fiṭrat),* un état mystique, "une affaire amoureuse avec Celui qui possède la Beauté", l'être humain concret, dominé par l'âme inférieure "dont le propre est l'ignorance", est incapable de s'en "souvenir" à son gré. Il ne saurait changer cette situation par un simple repentir à la manière des "pieux ascètes" *(zuhhâd wa 'ubbâd):* ce qu'il lui faut, c'est un Retour radical, provoqué par la sollicitude divine *('inâyat),* de sorte que son oeil intérieur sera enduit du collyre que sont les "lumières du noviciat" *(anwâr-i irâdat).* C'est ainsi que Dieu lui

que "Le *samâ'* est bon pour ceux qui contrôlent leurs âmes inférieures pour que les plaisirs illégitimes *(ḥuẓûẓ)* soient annihilés. C'est alors qu'ils balaient les fumiers avec leurs esprits[134]." Il est vrai que notre auteur commence ici par expliquer que le *samâ'* "n'est pas pour ceux qui ont encore un reste d'âme inférieure"; mais il précise aussitôt que ces derniers ne doivent pas y participer en public. "En effet, dit-il, c'est en écoutant que l'on entend les sens impliqués dans la parole, et c'est ce qui fait parvenir au coeur des sensations provenant du Mystère *(wâridât ghaybîya)*, d'où l'on éprouve un plaisir dans le coeur, un délice dans l'âme *(nafs)*, et une "présence" dans la conscience secrète *(sirr)*. Or si en cet état il y a encore un reste d'âme inférieure *(nafs)*, qu'on ne s'engage pas dans le *samâ'* en présence d'autres, parce que celle-ci trouverait alors son plaisir illégitime dans le fait qu'on est remarqué par les autres, sans que l'on s'en rende compte; ...mais si elle est annihilée, (ce) Satan n'a plus de pouvoir. C'est pourquoi Mamshâd dit "Le *samâ'* est bon... pour que les plaisirs illégitimes soient annihilés"; car le pèlerin mystique ne cesse de contrôler cet ennemi, l'âme, jusqu'à ce que par la force spirituelle descendant sur lui grâce à l'aide divine, elle devienne "pacifiée". Lorsqu'elle est pacifiée, elle doit être qualifiée de "coeur", voire d'"esprit". ...Au début, elle fut une âme non-pacifiée, mais quand elle est pacifiée, elle s'est transformée, s'est tournée vers Dieu et est devenue "coeur". C'est alors, dans cet état, que le pèlerin mystique est préparé pour la théophanie; et si Dieu se manifeste à lui, il se rabaisse devant Lui et se soumet, et les plaisirs illégitimes de l'âme sont absolument annihilés en cela. S'il écoute alors, c'est par Dieu et de la part de Dieu qu'il écoute, et s'il fait des mouvements (de danse), c'est de la part de Dieu et par Dieu qu'il les fait..." (*ibid.* 14)[135].

2. Le rôle du shaykh

a) La fonction initiatique

Parmi les "Huit Conditions du *dhikr*" énumérées par Isfarâyinî, nous l'avons mentionné plus haut (*supra*, p. *21*), la septième est la recherche d'un maître parfait ayant de l'expérience spirituelle, et dont la méthode pour accomplir le *dhikr* et la retraite remonte (par voie d'affiliation initiatique) au Prophète. Il semblerait que cette insistance sur le lien initiatique reliant le *shaykh* au Prophète, à laquelle nous reviendrons tout à l'heure, constitue chez Isfarâyinî un élément nouveau par rapport à ses prédécesseurs *kubrawî*s. En tout cas, on ne la trouve de façon explicite ni chez Kubrâ ni chez Najm-i Râzî, ces derniers insistant plutôt sur l'importance du *shaykh* comme intermédiaire direct entre le mystique débutant et son But éternel. Ainsi, on retrouve le lien spirituel unissant le coeur du disciple au *shaykh (rabṯ al-qalb bi'sh-shaykh)* comme sixième d'entre les "Huit Conditions" chez Kubrâ (*Faw.* 6, mais la huitième selon ses écrit mineurs), sans qu'il soit question du rôle du Prophète. De même, si Najm-i Râzî attache beaucoup d'importance à "l'observation du coeur du *shaykh*" *(murâqibat-i dil-i shaykh)*, ce qui est pour lui la septième d'entre les "Huit Conditions de la retraite", c'est parce que les "ouvertures tenant au Mystère" *(futûḥât-i ghaybî)* parviennent au débutant à travers la "fenêtre"

consolidant *Allâh* dans le coeur." Ajoutons que la manière de s'asseoir associée par Shâh Mîr à ce *dhikr* "simnânîen", différente de celle qu'il fait remonter à Isfarâyinî, est exactement celle que nous avons déjà vu décrire par Khurramâbâdî.

En guise de conclusion, on pourra donc dire que les modifications au *dhikr kubrawî* attribuées dans ce texte cité par Qushâshî aux innovations d'Isfarâyinî et Simnânî représentent plutôt des variantes de ce qui a pu être dès le début la structure de ce rituel chez les Kubrawîs, à savoir le mouvement de la tête du bas en haut, à droite et à gauche, accompli en trois temps successifs. Par contre, la vraie innovation, celle du *dhikr* à quatre mesures tel que décrit par Ibn ul-Karbalâ'î, ne remonte guère au-delà de Simnânî.

Pour compléter ce chapitre, il convient d'ajouter ici un mot sur une autre pratique soufie, à laquelle nos mystiques *kubrawî*s semblent attacher autant d'importance qu'au *dhikr,* même si elle ne fait pas partie des "Huit Conditions": nous voulons parler du "concert spirituel" *(samâ').* De fait, il est souvent difficile de distinguer entre les deux pratiques, et tout se passe comme si dans l'esprit de notre auteur, le *dhikr* était secrètement à l'oeuvre pendant l'expérience du *samâ'*. En tout cas, c'est ce qu'il semble présupposer lorsqu'il interprète certaines expériences de Khunjî (*Annexe A*, I, 3 et 17) et de Simnânî (*Correspondance* A. V, 8 et 29), survenues pendant le *samâ'*. Rappelons aussi cette expérience personnelle de *samâ'*, relevée ici plus haut (*supra,* p. *10*), qui s'est terminée par le cri spontané de *Lâ ilâha illa'llâh.*

On sait qu'aux yeux d'un Islam puritain, le *samâ'* est une pratique pour le moins suspecte; et c'est peut-être la raison pour laquelle on ne le mentionne pas explicitement parmi les "Huit Conditions". Une certaine réticence à son égard est également manifeste chez les soufis classiques qui lui sont favorables en principe, comme en fait preuve ce mot célèbre de Dhu'n-Nûn al-Miṣrî: "Le *samâ'* est une impulsion divine *(wârid ḥaqq)* émouvant les coeurs pour Dieu. Or celui qui l'écoute par ce qui est de Dieu, est dans la Vérité *(taḥaqqaqa),* mais celui qui l'écoute par ce qui est de l'âme charnelle *(nafs),* est dans le dualisme *(tazandaqa)*[131]." Pourtant, la valeur spirituelle et pédagogique de la musique ne fait aucun doute pour nos auteurs *kubrawî*s[132]. Si le *samâ'* est au début "désir *(shawq),* affection *(tawq)* et goût passionné *(dhawq)*", comme le disait un soufi anonyme cité par Isfarâyinî (*Annexe A,* III, 2), cela veut dire, explique-t-il, que "le *samâ'* est une subtile réalité spirituelle excitant dans l'amant le désir pour la personne désirée. Si, désirant, il écoute une parole rythmique et mélodique, il entend la mention *(dhikr)* des attributs de l'Aimé. À ce moment, la mention de l'Aimé devient prédominante en lui, ce qui fait que son désir pour l'Aimé augmente de sorte qu'il en éprouve une touche d'extase sans Le voir, comme cela est énoncé par la tradition dans laquelle Dieu dit: "Si Ma mention devient prédominante dans Mon serviteur, il M'aime et Je l'aime[133]." Dans cet état donc, le pèlerin mystique débutant *(al-murîd as-sâlik)* a besoin du *samâ'*, car le désir et l'amour sont entrés dans les "sphères de son coeur" et demeurent dans le secret de sa conscience secrète; et le désir et l'amour ont besoin d'un stimulant..." (*ibid.,* 3). Le même optimisme se laisse dégager du commentaire d'Isfarâyinî sur une parole attribuée à Mamshâd ad-Dînawarî (*ibid.* 13), énonçant

que pratiqué déjà par les maîtres de Simnânî. Ainsi, nous avons vu que l'"observation de l'"espace situé entre les deux sourcils" est recommandée par Isfarâyinî pour le "*dhikr* du coeur" (*supra*, p. *22*). De même, dans son traité sur le sens spirituel du *dhikr*, Isfarâyinî avait déjà insisté sur le symbolisme profond du "cercle de la lettre h du mot *Allâh*", "forme de l'étendue toute-englobante de la divinité" (*ṣûrat iḥâtat al-ilâhîya, Annexe A*, V, 6). Quant à la contemplation de la "forme" du *shaykh*, rappelons qu'elle fait partie du *dhikr-i khafî* d'Isfarâyinî selon Khurramâbâdî. Mais tout cela est évidemment loin de prouver que ce fut "en quatre mesures" que l'on pratiquait ce *dhikr* avant Simnânî. Sur ce point en effet, la description de Khurramâbâdî qui le divise en "trois parties", nous l'avons vu, mérite probablement plus de confiance, car d'autres traditions de l'école *kubrawîe*, non moins respectables que celle représentée par Ibn ul-Karbalâ'î, font précisément de Simnânî l'instaurateur d'un *dhikr* accompli "en quatre mesures", d'ailleurs différent de celui décrit par Ibn ul-Karbalâ'î, tandis que l'innovation d'Isfarâyinî aurait été la pratique d'un *dhikr* qui n'en comptait que trois. C'est ce qui résulte du manuel soufi de Ṣafîuddîn al-Qushâshî, qui s'appuie entre autres sur un témoignage écrit de Sayyid Hibatullâh Shâh Mîr (ob. 796/1396), dont les chaînes initiatiques remontent à Isfarâyinî non seulement par Simnânî, mais aussi par Khunjî[130]. Selon ce témoignage donc, s'il est vrai que les Kubrawîs de la première génération pratiquaient un *dhikr* "en deux mesures" *(muqayyad bi'ḍ-ḍarbayn)*, et plus particulièrement celui "en forme *ḥamâ'ilîe*" *(al-hay'a al-ḥamâ'ilîya)*, la caractéristique de cette "forme" est qu'on commence le *dhikr* non pas du côté droit (ce serait là une forme "non-*ḥamâ'ilîe*" du *dhikr* en "deux mesures", pratiquée par les Khalwatîya), mais du côté gauche, au-dessous de la mamelle gauche, en s'efforçant d'extraire du coeur ce qui est autre que Dieu par une prononciation allongée du mot *Lâ* se terminant par le "rejet" de *ilâha* au-dessus de l'épaule droite (première "mesure"). La seconde "mesure" commence alors par la prononciation de *illâ* au-dessus de l'épaule droite et se termine par la "consolidation" de *Allâh* dans le coeur. Les Kubrawîya anciens auraient d'ailleurs pratiqué cette "forme *ḥamâ'ilîe*" jusqu'à Gûrpânî, en se conformant ainsi à la tradition d'Abu'n-Najîb as-Suhrawardî, que continuaient de poursuivre les Suhrawardîya du temps de Shâh Mîr. Or chez les Kubrawîya, Isfarâyinî en aurait modifié la façon de s'asseoir et y aurait "ajouté" une "troisième mesure", à savoir l'extraction de *Lâ* du nombril (et non du coeur); et ce serait là le *dhikr* "en trois mesures" *(muqayyad bi-thalâtha aḍrub)*, méthode de la *ṭarîqa isfarâ'inîya* (ou *nûrîya*) transmise par Khunjî. Par la suite, Simnânî à son tour aurait "ajouté" une "quatrième mesure" au *dhikr* d'Isfarâyinî et en aurait encore modifié la manière de s'asseoir.

Rappelons ici que la prétendue innovation d'Isfarâyinî, l'"extraction" de *Lâ* du nombril, fait déjà partie du *dhikr kubrawî* selon Najm-i Râzî (*supra*, p. *23*). Il en va peut-être de même pour ce qui est de celle attribuée par Shâh Mîr à Simnânî, car ce *dhikr* à "quatre mesures" ne comporte point les quatre mouvements de la tête, caractéristiques du *dhikr-i čahâr-ḍarbî* de l'école simnânîenne représentée par Ibn ul-Karbalâ'î, mais se compose en réalité de trois mouvements: "Tirer *Lâ* depuis le bas du nombril, d'un long trait... en faisant parvenir *ilâha* au nez...; retourner avec *illâ* vers le bas du côté droit, et terminer en

mouvements rythmiques de la tête, sauf évidemment pour le dernier mot, "*Allâh*". Mais cette différence mise à part, il reste que les trois mouvements décrits par Khurramâbâdî: en haut, à droite, à gauche, sont essentiellement les mêmes que ceux décrits par Simnânî, surtout que les deux auteurs précisent que le mouvement initial commence à partir du nombril, détail mentionné explicitement déjà par Najm-i Râzî, comme nous l'avons vu.

Or, le problème se complique du fait que Simnânî distingue entre un *dhikr* prononcé "en deux mesures" *(dhikr-i du-ḍarbî)* et un *dhikr* accompli "en quatre mesures" *(dhikr-i čahâr-ḍarbî)*, et qu'une tradition de son école identifie le second avec le fameux "*dhikr* de Gûrpânî". Pour Simnânî lui-même en effet, le premier est de toute évidence un "*dhikr* de la langue", tandis que le second semble être coordonné dans son esprit au "*dhikr* du coeur", dont Aḥmad-i Gûrpânî, le maître "silencieux" d'Isfarâyinî, passait pour être le grand spécialiste. C'est que lors d'un *majlis* avec ses disciples, après avoir parlé du phénomène de la sensation auditive de certaines formes du *dhikr* intériorisé (y compris celui de l'"arcane", *khafî*, cf. *infra*, n. 163), l'histoire célèbre du "*dhikr* du coeur" de Gûrpânî (*supra*, p. *8*) ayant servi d'exemple à ce même propos, Simnânî ajoute cette remarque: "Il arrive que le coeur se rebute du *dhikr*. À ce moment-là, il faut très rapidement prononcer le *dhikr-i du-ḍarbî,* pour que sa chaleur parvienne vite au coeur; mais dès que le coeur ne s'en rebute plus, le *dhikr-i čahâr-ḍarbî* est préférable, car il comporte plus d'emphase et d'allongement[127]." Étant coordonné au *dhikr* du coeur, le *dhikr-i čahâr-ḍarbî* de Simnânî est donc sans doute un *dhikr* plus "silencieux" que le *dhikr-i du-ḍarbî,* même s'il comporte une prononciation "emphatique et allongée" de la formule. C'est du moins la conclusion qu'on semble avoir tirée dans l'école de Simnânî et plus particulièrement dans celle de 'Alî-i Hamadânî (ob. 786/1385), où le *dhikr-i čahâr-ḍarbî,* devenu un rituel caractéristique de l'école, sera couramment désigné comme *dhikr-i khafî*[128]; et c'est aussi ce qui peut nous faire entrevoir la genèse de la légende faisant remonter à Gûrpânî l'instauration de ce rituel.

Selon Ibn ul-Karbalâ'î en effet, nous l'avons déjà relevé brièvement (*supra,* p. *8*), c'est lors d'une vision survenue sous un arbre à Gûrpân, que le Prophète lui-même aurait instruit le maître d'Isfarâyinî dans la nouvelle pratique du *dhikr-i čahâr-ḍarbî*. Avant Gûrpânî, les Kubrawîs auraient seulement pratiqué un *dhikr* divisé en deux parties *(du qism)* appelé *dhikr-i ḥamâyil,* qui consistait à faire "monter" *Lâ ilâha* du côté droit et "descendre" *illa'llâh* du côté gauche, lieu du coeur. Par contre, la règle du *dhikr-i čahâr-ḍarbî* est, toujours selon Ibn ul-Karbalâ'î, de faire "monter" *Lâ* d'au-dessus du nombril, "descendre" *ilâha* du côté de la mamelle droite, "monter" *illâ* vers le haut de la tête et "descendre" *Allâh* du côté de la mamelle gauche, en observant une prononciation emphatique et allongée du mot "*Allâh*". Pour l'accomplir, il faut d'abord "s'asseoir les jambes croisées, les mains placées près des genoux, les yeux fermés: fixer alors de l'intérieur de l'oeil l'espace situé entre les deux sourcils ou celui formé par le cercle de la lettre h (arabe) du mot *Allâh,* et se représenter la forme du *shaykh*[129]."

Il est certes remarquable que plusieurs éléments de cette description du *dhikr-i čahâr-ḍarbî* semblent bien refléter la règle d'un *dhikr* "silencieux" tel

Simnânî, étonné, avait vu accomplir pour la première fois en 686/1287 à Simnân par le représentant d'Isfarâyinî, Akhî Sharafuddîn. Comme il nous le raconte lui-même dans la partie autobiographique de son *'Urwa,* Akhî Sharafuddîn lui dit alors qu'il tenait ce *dhikr* de la part d'Isfarâyinî et que ce dernier le tenait de son maître Aḥmad al-Jûrfânî (= Gûrpânî); et enfin, qu'à l'heure actuelle, Isfarâyinî dirigeait les retraites d'un groupe de soufis se vouant à la pratique de "ce *dhikr* vigoureux mais silencieux qui est marqué par l'accentuation de la négation et de l'affirmation" (*hâdha'dh-dhikr al-qawî al-khafî al-mashrûṭ bi'n-nafy wa'l-ithbât)*[125].

Que la "méthode" *(ṭarîqa)* d'Isfarâyinî ait été le "*dhikr* silencieux" *(dhikr-i khafî)* et non le *dhikr* prononcé à haute voix *(buland),* c'est ce qu'affirme de son côté Jabra'îl-i Khurramâbâdî, comme nous l'avons déjà remarqué brièvement (*supra* p. *14*s.). Tout en avouant qu'il avait lui-même pratiqué beaucoup le *dhikr* à haute voix, cet autre disciple d'Isfarâyinî entend en effet propager la "méthode" de son maître, qu'il estime non seulement préférable, étant "plus dure pour l'âme inférieure et plus éloignée de l'hypocrisie *(riyâ')*", mais même incomparable en ce qui concerne "la purification de l'âme, la puissance, l'efficacité et la joie." C'est pourquoi il se propose par la suite de l'exposer en détail. Sans oublier de réaffirmer en passant la nécessité d'une instruction personnelle, Khurramâbâdî nous explique donc que la "règle *(qânûn)* de ce *dhikr* qui nous est parvenue des maîtres *(az mashâyikh)*" est la suivante:

"Première partie: S'asseoir les jambes croisées, en mettant la jambe droite sur la jambe gauche, la main gauche sur la jambe droite et la main droite sur la main gauche, en direction de la *qibla.* Avoir la "forme" du *shaykh* en face, parce que son coeur est lié de la même manière à celui de son *shaykh,* et ainsi de suite jusqu'au Prophète et Dieu lui-même... Se représenter la forme matérielle de soi-même comme morte... Extraire la totalité des voiles, c'est-à-dire des "idées suggérées" *(khawâṭir),* du bas du nombril, par la parole *Lâ ilâha illa'llâh* (prononcée) respectueusement mais très énergiquement, jusqu'à ce que le dos et la nuque se redressent. S'arrêter ici pour un instant par une pause de l'action, non pas de la langue.

"Deuxième partie: Amener l'épaule gauche avec (?) la tête et la nuque vers l'épaule droite et jeter la totalité des "idées suggérées" et voiles ainsi que son existence matérielle morte derrière le dos, par la force de *Lâ ilâha illa'llâh* et par la force de la *walâyat* du *shaykh.* Jusqu'ici, il faut maintenir la mémoration du *shaykh,* mais ensuite il faut l'abandonner pour se vouer à celle du Réel (Dieu).

"Troisième partie: Pousser l'épaule droite avec force vers le coeur en (prononçant) le *dhikr Allâh* respectueusement mais très énergiquement, et en faisant sortir le *Alif* de *Allâh* avec la répulsion des "idées suggérées". Si celles-ci s'imposent, qu'on recommence le *dhikr* au début[126]."

On remarquera qu'à la différence des descriptions fournies par Najm-i Râzî et Simnânî, celle du présent texte conserve la formule entière du *dhikr* dans les deux premières "parties", en réservant le seul mot "*Allâh*" pour la troisième. À supposer que ce texte ne soit pas déformé par une imprécision du copiste — ce qui est difficile de vérifier dans l'absence d'un autre manuscrit — il n'y aurait donc pas de synchronisation des mots composant la formule *Lâ ilâha illa'llâh* avec les

le coeur, exception faite pour un lieu impur où l'on continue seulement le *dhikr* du coeur. Il faut le prononcer respectueusement (c'est-à-dire à voix basse), mais énergiquement, en observant la négation (=*Lâ ilâha*) et l'affirmation (=*illa'llâh*)" (*Annexe B,* 41). Ou encore,

"Que celui qui est en quête de la plénitude mystique fasse l'effort spirituel pour orienter la face de son coeur à chaque instant vers Dieu, afin qu'il atteigne ainsi son But absolu... et qu'il prononce le *dhikr* sans cesse avec la langue, l'âme et le coeur, respectueusement mais énergiquement, de sorte que les sept membres de son corps en éprouvent une joie. Qu'il ne cède à aucune des "idées suggérées" (*khâṭir*), quelle qu'elle soit: non, qu'il les repousse toutes; et qu'il prononce le *dhikr* de Dieu avec tant d'intensité que les sept membres de son corps commencent à le prononcer avec lui, jusques y compris les cheveux et les ongles." (*ibid.* 59)[120].

Or, si pour notre auteur ainsi que pour ses maîtres *kubrawîs,* on l'a vu dans ce qui précède, le *dhikr* est conçu idéalement, que ce soit au niveau de la langue ou à celui du "coeur" ou d'un autre "centre subtil", comme une activité "continuelle" (*dâ'im*), allant de pair avec une "retraite continuelle" (*khalwat-i dâ'im*), il ne faudra tout de même pas perdre de vue qu'il est aussi un rituel, pratiqué surtout en privé, en "retraite" au sens concret de ce mot, c'est-à-dire pendant certaines périodes de réclusion limitées normalement à une "quarantaine" de jours[121]. Malheureusement notre auteur ne nous trahit presque rien de ce rituel, si ce n'est une petite allusion à la position assise les jambes croisées, face à la Mecque, car "c'était la coutume du Prophète de faire ainsi le *dhikr* entre la prière du matin et le lever du soleil[122]". Il est néanmoins possible de le décrire avec plus de précision, même si les témoignages qu'on peut recueillir chez ses disciples et ailleurs ne s'accordent pas sur tous les points.

Rappelons d'abord le fait qu'une description de ce rituel, tel que pratiqué sans doute du temps du Kubrâ lui-même, se trouve déjà dans le *Mirṣâd al-'ibâd* de Najm-i Râzî[123]. Celui-ci affirme en effet, en se référant d'ailleurs à la même "coutume du Prophète", que la position assise les jambes croisées n'est permise (face à la Mecque) que pour le *dhikr,* et il ajoute qu'il faut le faire en état de pureté rituelle dans une pièce vide et sombre, de préférence parfumée avec de l'encens, et enfin, qu'au moment de la prononciation de la formule, il faut mettre les mains sur les cuisses, rendre le coeur présent et fermer les yeux, pour alors faire "monter" *Lâ ilâha* à partir du nombril et "descendre" *illa'llâh* dans le coeur, de sorte que l'effet du *dhikr* pénètre tous les membres du corps; "cela toutefois sans qu'on élève la voix: il faut au contraire l'atténuer (*ikhfâ*) et l'abaisser autant que possible." Plus proche d'Isfarâyinî, Simnânî précisera en 712/1313 — l'année même dans laquelle il revoit son maître à Baghdâd (*supra* p. *13*s. n. 61)—que la dite "coutume du Prophète" de s'asseoir les jambes croisées est recommandée pour le *dhikr,* parce qu'elle seule rend possible l'accomplissement du "*dhikr* vigoureux". Il ajoute qu'on accomplit celui-ci en allongeant *Lâ* et en faisant pénétrer *ilâha* dans le haut du côté droit de la poitrine, pour en extraire ensuite *illâ* et faire pénétrer *Allâh* du côté gauche dans le coeur physique[124]. On dirait qu'une telle manière d'accomplir le *dhikr* se présente, vue de l'extérieur, comme cette "action de jeter rapidement la tête à droite et à gauche" que le jeune

parvenue aux réalités spirituelles de la foi et de la gnose, et apaisée en se soumettant aux commandements et prohibitions divines extérieurement et intérieurement... Si donc l'homme accomplit le *dhikr* de cette Parole selon les règles, Dieu ne tardera pas à le gratifier d'une "ouverture" *(gushâyish)*, à "ouvrir sa poitrine" (cf. *Coran* 94:1) en l'illuminant par la lumière inhérente à cette Parole, à le faire parvenir aux plus hauts degrés de Sa Connaissance[117], à rendre parfaite pour lui cette "pauvreté" *(faqr)* qui est la "gloire" *(fakhr)* du Prophète, et à l'investir de la royauté éternelle." *(ibid.* 31 - 32).

Si l'observation des "règles" du *dhikr* est présentée ici comme un moyen quasiment magique garantissant l'obtention du but recherché, il faut tenir compte, pour bien saisir la portée de l'allusion à la "royauté éternelle" qu'on vient de lire, de ce qui fait au fond la "noblesse" de l'oeuvre. En dernière analyse en effet, ce qui fait que "le *dhikr* de Dieu est plus grand" (*Coran* 29:44/45), c'est l'expérience de "Dieu" non pas comme objet, mais comme sujet du *dhikr* (*ibid.* 22; cf. 28 - 30). Selon notre texte principal également (K. 7), le "secret" de la parole *Lâ ilâha illa'llâh* est la pénétration de l'homme par un "esseulement" *(tafrîd)* qui n'est autre que celui de Dieu le "Seul" *(fard)* — pénétration qui présuppose le dépassement du *dhikr* humain dans un état "hors du *dhikr*" *(isitihtâr-i dhikr)*. Ou encore, comme l'auteur l'explique plus clairement dans son traité sur le sens spirituel du *dhikr* (*Annexe A*, V, 8j), lorsque le mémorant "se trouve" mémoré par Celui qui est de toute éternité l'unique mémorant *(dhâkir)* qui "n'oublie pas", toute prononciation de la "parole créée", voile cachant sa "réalité incréée", devient obsolète[118]. Aussi verrons-nous (*infra*, p. *36*s.) qu'il faut distinguer, selon une échelle de "centres subtils" menant pour notre Isfarâyinî depuis la "langue extérieure" jusqu'à l'"arcane" *(khafî)*, entre plusieurs niveaux d'intériorisation du *dhikr*. C'est pourquoi il pourra écrire à Simnânî que le "*dhikr* de la langue" doit être abandonné sous certaines conditions de l'expérience mystique. Dans sa lettre écrite en 687/1288, il explique en effet ceci:

"Si tu éprouves *Lâ ilâha* (la partie négative de la formule du *dhikr*) comme un voile (*ḥijâb*, cachant la partie affirmative), ce n'est pas ce qu'elle est: elle est plutôt le gardien de l'entrée *(ḥâjib)*. Mais le fait qu'elle t'apparaisse comme un voile est le signe de la veille du coeur en état d'union. Il faut continuer de prononcer la formule entière, ni moins ni plus. Cependant, dès que cet état de veille devient prédominant et puissant, il faut abandonner le *dhikr* de la langue, fixer alors avec l'oeil intérieur l'espace situé entre les deux sourcils, et contempler et observer. En "contemplant" Dieu, on cherche Dieu dans la "conscience secrète" *(sirr)*, tandis qu'en "observant" le coeur, on cherche le *dhikr* de Dieu dans le coeur. Car la lumière de la conscience secrète tient sa puissance (ou: se nourrit) de la lumière du *dhikr* (de Dieu dans le) coeur. Dès qu'une sorte de torpeur se manifeste dans la conscience secrète, il faut "observer" le *dhikr* du coeur, et quand la torpeur se manifeste dans le *dhikr* du coeur, il faut reprendre le *dhikr* de la langue." (*Correspondance* A.V, 30)[119].

Toutefois, la règle générale telle qu'enseignée sans doute aux disciples moins avancés veut ceci:

"Il faut en tout état, en toute situation prononcer le *dhikr* avec la langue et

6. Agrément avec le décret divin *(taslîm, riḍâ)*
7. Chercher un maître parfait ayant de l'expérience spirituelle, et dont la méthode pour accomplir le *dhikr* et la retraite remonte au Prophète — bref, un *shaykh-i ṭarîqat.*
8. *Dhikr* continuel de la formule *Lâ ilâha illa'llâh*

À première vue, sans doute cet ensemble *kubrawî* ne fait-il encore que regrouper les règles classiques de la vie ascétique. On remarquera cependant qu'il comporte également plusieurs éléments le distinguant d'un ascétisme pur et simple. Ainsi, nous verrons que la "recherche du maître" implique le double rôle de celui-ci comme initiateur et comme psychagogue (*infra,* 2.a et b). Mais relevons d'abord la signification mystique du *dhikr* et de la retraite.

L'importance de ces deux pratiques spirituelles, "noyau de l'éducation soufie" selon l'expression de F. Meier[113], est en effet évidente, puisque l'une et l'autre désignent non seulement une "condition" entre les autres, mais plutôt la Condition par excellence, une attitude généralisée qui peut se confondre avec la pratique du soufisme tout court: de même que l'ensemble des Huit Conditions est placé dans notre texte sous le titre "Les conditions du *dhikr*", de même, ce sont les huit "conditions de la retraite" pour un Najm-i Râzî et un Khurramâbâdî. Si le propos de tout le Chapitre IV de l'Épître isfarâyinîenne (*Annexe B,* 22 - 30) est de démontrer que le *dhikr* continuel est la plus noble de toutes les oeuvres et la voie la plus sûre pour le pèlerin au sens vrai, la réalisation en profondeur du sens de *Lâ ilâha illa'llâh* délivrant l'homme de son être à lui *(hastî)* et le faisant parvenir au Réel *(Ḥaqq),* c'est la retraite, en revanche, qui est recommandée par le même Isfarâyinî dans son "testament spirituel" (K. 102 - 08) comme la "récapitulation de toutes les oeuvres intègres que la Tradition nous rapporte", voire la "mine de la Connaissance et le capital de l'Amour". Si le *dhikr* est pour notre auteur le moyen ou la méthode pour acquérir ce qu'il aime aussi appeler "le recueillement du coeur" (*jam'îyat-i dil, Annexe B,* 22), la condition de la réussite de ce recueillement est pourtant la retraite (*ibid.* 37). D'autre part, si la retraite permet la "domestication de l'âme inférieure, la clôture des cinq sens extérieurs et l'ouverture des portes du Mystère" *(ibid.)*[114], c'est précisément à l'effet du *dhikr* qu'Isfarâyinî attribue non seulement une "domestication", mais une véritable transformation de l'âme en "coeur", condition de l'"ouverture" de ces "portes". C'est pourquoi il insiste sur le fait que le Coran applique la notion de "quiétude" *(iṭmînân)* à la fois à l'"âme pacifiée" (89:27) et aux "coeurs apaisés par le *dhikr* de Dieu" (13:29)[115]. Ainsi, il explique:

"Il faut observer les règles et conditions de cette Parole pour qu'elle porte fruit; sinon... l'homme ne parviendra jamais au coeur, et la réalité spirituelle de cette Parole ne pourra s'enraciner dans son for intérieur. Tant que l'homme ne parvient pas à la quiétude du coeur — et "N'est-ce pas par le *dhikr* de Dieu que les coeurs sont apaisés?" —, il ne trouvera pas la délivrance de l'âme (inférieure, *nafs)* et n'arrivera pas à la "station" relative au coeur *(maqâm-i dilî).* Autrement dit: si Dieu appelle l'âme "pacifiée", c'est qu'elle est parvenue, de la station relative à l'âme, à celle relative au coeur: purifiée par le polissoir *"dhikr",* elle est débarrassée de l'obscurité de sa nature *(ṭabî'at)*[116] dans la lumière du coeur,

attributs divins, voire de la connaissance et de l'expérience du Réel *(shinâkht wa yâft-i Ḥaqq 'azza'smuhu)* (*ibid.* 7 - 8).

Si ces quelques allusions à une théorie mystique de l'Âme permettent de saisir d'emblée l'orientation de la pensée "pédagogique" du jeune Isfarâyinî, il faudra s'en tenir notamment à la lettre écrite à Simnânî en 687/1288, où il introduira une théorie des "centres subtils" (*laṭâ'if,* cf. *infra,* 2.b), pour en approfondir la portée. C'est là qu'il mettra l'accent davantage sur un élément transcendental, en remplaçant d'abord l'image de la "mine" par celle de la "Pierre Noire[110]" insérée comme pierre angulaire dans le Temple du Coeur, pour préciser ensuite que la purification de ce Temple ne saurait constituer en elle-même l'achèvement de l'éducation de l'âme en musulmane véritable: il faut en plus une pénétration de la "lumière du *tawḥîd*", c'est-à-dire du sens spirituel du *dhikr,* dans l'être entier de l'homme, de sorte que chaque atome de son existence reçoive un "oeil voyant la Réalité" (*Correspondance* A.V, 35 - 38).

Mais voyons d'abord quelles étaient les conditions auxquelles le maître soumettait ses disciples *in concreto.*

1. Les pratiques spirituelles

Le Chapitre III de l'Épître sur l'éducation spirituelle, qui traite de la méthode soufie en général (*Annexe B,* 13 ss.), s'achève par une solennelle mise au point: Kubrâ, le "maître du maître de notre maître", aurait exigé les "quatre morts spirituelles", conditions de l'accès à la "vie éternelle", à savoir la pauvreté, la constance, la faim et l'abstention des vêtements élégants, tandis que Junayd, le "prince des soufis", aurait préconisé les quatre vertus suivantes: "peu manger, peu parler, peu marcher et peu dormir". Deux traditions de Jésus faisant de la faim et de l'ascèse en général la condition "pour que vos coeurs puissent voir Dieu en monde-ci" viennent compléter ce premier catalogue de vertus (*ibid.* 21) qui, bien entendu, font partie de la tradition ascétique du soufisme en général[111]. En revanche, ce qui constitue dans cette même Épître un trait véritablement *kubrawî,* sans pour autant être désigné comme tel, c'est l'énumération au Chapitre V, qui est consacré aux "Conditions (et) règles du *dhikr*" (*ibid.* 31ss.), d'un autre ensemble de huit "conditions", appelées ici les "conditions du *dhikr*" (*ibid.* 34 - 42). Il s'agit d'un ensemble de "Huit Conditions" que Kubrâ avait identifiées dans ses *Fawâ'iḥ* (6) avec la "méthode de Junayd", et que l'on retrouve, sous forme de plusieurs variantes il est vrai, mais de manière récurrente, dans ses oeuvres mineures aussi bien que chez un bon nombre de maîtres issus de son école[112]. Chez notre Isfarâyinî donc, les "Huit Conditions" caractéristiques de la méthode *kubrawîe* se présentent dans l'ordre suivant:

1. Pureté rituelle continuelle
2. Pureté intérieure (*ṭahârat-i bâṭin = nafy-i khawâṭir,* la "répulsion des idées suggérées")
3. Silence *(samṭ, khâmûshî),* la plupart du temps si on se trouve en dehors de la retraite. En retraite, ouvrir les lèvres uniquement pour le *dhikr.*
4. Retraite continuelle *(khalwat-i dâ'im, 'uzlat)*
5. Jeûne

grands soufis auraient dû être shî'ites, depuis Ma'rûf, Junayd, Abû 'Alî-i Kâtib, Aḥmad-i Ghazâlî, Abu'n-Najîb (-i Suhrawardî), jusqu'à Najmuddîn-i Kubrâ et nous-mêmes *(darwîshân)*, parce que notre *ṭarîqat* remonte sans interruption de Ma'rûf à Ja'far et de Ja'far au Prophète[101]."

Voilà donc un texte isfarâyinîen préfigurant, on ne peut plus clairement, cette défense du soufisme comme étant le vrai "parti de 'Alî" que M. Molé avait dégagée en étudiant Simnânî[102]; et c'est cela qui sépare ce soufisme, malgré tout ce qu'il peut avoir de shî'itisant, de celui d'un Ḥaydar-i Âmulî ou d'un Ibn Abî Jumhûr al-Aḥsâ'î qui, aux huitième et neuvième siècles de l'hégire, trancheront la question pour le shî'isme imamite[103].

III. LA VOIE MYSTIQUE SELON ISFARÂYINÎ

A. La "pédagogie spirituelle"

C'est le souci pédagogique et le désir d'organiser la vie spirituelle de tous ceux qui lui prêtaient l'oreille — disciples soufis aussi bien qu'amis au sens large du mot, nous l'avons vu — qui semble être un trait caractéristique de la personnalité de notre mystique, trait prédominant peut-être sur l'intérêt purement spéculatif. Certes, cet intérêt ne lui fait pas défaut; la doctrine révélée surtout dans son *Kâshif al-asrâr* en fait suffisamment preuve. Mais il fut avant tout un homme de la pratique spirituelle, préférant le "silence" *(khâmûshî)*, qualité de son maître Aḥmad-i Gûrpânî (*supra* p. *9*), au "verbalisme intellectuel" *(ma'rifat guftan)* d'un Ghazâlî[104] et sans doute aussi d'un Ibn 'Arabî. Simnânî lui-même le qualifie de "forgeron" plutôt que d'"orfèvre" (cf. *Correspondance,* introd. p. 11), et 'Abdurrazzâq-i Kâshânî (ob. 736/1335), tout en maintenant contre Simnânî qu'Isfarâyinî se montrait "impartial" à l'égard de la mystique spéculative d'Ibn 'Arabî, lui fait dire qu'il ne prétendait pas à une science supérieure à celle que Dieu lui avait donnée, à savoir l'interprétation des expériences mystiques et des rêves[105]. C'est là une capacité que l'on exige généralement chez un *shaykh murabbî* ou "maître pédagogue[106], et dont plusieurs lettres d'Isfarâyinî (*Annexe A,* I et IV, ainsi que *Correspondance* A.V) nous fournissent en effet des exemples concrets. Sans doute est-ce pour toutes ces raisons que Jâmî lui attestera la qualité de "maître éminent quant à la méthode pour mettre les "chercheurs" sur la Voie, quant à l'éducation des novices et à l'explication de leurs expériences mystiques[107]."

Bien entendu, il n'y a pas de pédagogie spirituelle sans "science supérieure". Celle-ci, notre auteur la voit énoncée dans la célèbre tradition d'origine gnostique, "Celui qui connaît son âme, connaît son Seigneur[108]", qu'il cite au début de son Épître sur l'éducation (*Annexe B,* 7), et il explique: Si l'Homme assuma le "dépôt" confié par Dieu *(amâna),* c'est parce que son âme *(nafs-i insân)* fut créée pour être le miroir réfléchissant la Beauté divine[109]. Elle l'est toujours dans l'être humain concret, mais en puissance seulement: elle est une mine dont le minérai peut être amené à l'état de miroir par un maître artisan qui sait le "polir". C'est pourquoi, si elle reçoit cette purification, la "pédagogie spirituelle" *(tarbiyat, parwarish),* elle peut parvenir à la plénitude du rang qui lui revient proprement et sera gratifiée de la contemplation de la totalité des

au shî'isme duodécimain. Certes, pour Isfarâyinî, les détenteurs de la *walâyat* sont évidemment les soufis, il y aura lieu d'y revenir; et contrairement à son haut patron, il n'a jamais adopté le *madhhab* shî'ite. Si, d'une manière générale, son attitude vis-à-vis des différentes "écoles" est éclectique, comme il est de bonne tradition soufie (cf. *Annexe B,* 16), il semble être proche, en particulier, de l'école shâfi'ite: il étudie encore dans les dernières années de sa vie un commentaire sur le *Maṣâbîḥ as-sunna* du shâfi'ite al-Baghawî, le *Sharḥ al-maṣâbîḥ* du "savant et vertueux *imâm* Shihâbuddîn at-Tûrapushtî", oeuvre rédigée selon Brockelmann en 712/1312[96]. Dans une lettre adressée à un émir de Ghâzân-Khân, il fait l'éloge des quatre premiers califes et reconnaît en particulier la priorité en *khilâfat* d'Abû Bakr et la justice de 'Umar[97]. Mais cela ne l'empêche point de considérer 'Alî comme supérieur en ce qui concerne le rang spirituel. Ainsi, dans le traité sur le sens spirituel du *dhikr,* c'est la figure de 'Alî qui typifie le plus haut degré de certitude *(ḥaqq al-yaqîn),* celle qui "ne saurait augmenter même si le Voile était levé", étant l'achèvement de la pénétration spirituelle à l'intérieur de la "Citadelle *Lâ ilâha illa'llâh",* tandis que le rang du premier croyant Abûbakr correspond à celui du débutant qui entre dans la Citadelle grâce à une certitude élémentaire *('ilm al-yaqîn),* celle que l'on a par le consentement inconditionnel à la parole du Prophète sans pouvoir la vérifier soi-même (*Annexe A,* V. 8 - 9)[98]. C'est pourquoi c'est également 'Alî qui pouvait dire, selon la tradition shî'ite et soufie citée ailleurs par Isfarâyinî: "Je n'adorerais certes pas un Seigneur que je ne verrais pas!" ou encore: "C'est moi qui connais l'ésotérique[99]!" Enfin, que ce soit 'Alî qui détient le plus haut rang ésotérique après le Prophète, c'est ce qui ressort également de notre texte principal (K. 29 - 38), les premières étapes du *diarium spirituale* conduisant notre mystique à la "conversion" *(tawba)* et culminant en un songe initiatique où c'est 'Alî qui "apporte la *ṭarîqat* mohammadienne" à l'auteur.

Ce qui rapproche ce soufisme encore davantage du shî'isme, c'est l'inclusion, dans la lignée initiatique d'affiliation en *ṭarîqat,* non seulement de 'Alî, mais aussi d'un certain nombre de ses descendants. Ainsi, c'est par Ja'far aṣ-Ṣâdiq (ob. 148/765) et ses ancêtres que notre auteur fait remonter son affiliation (celle que Simnânî considère comme affiliation "en *ṣuḥbat*", cf. *supra* n. 44), de Ma'rûf al-Karkhî (ob. 200/815-16) à 'Alî et au Prophète[100]. C'est ce qu'il explique, tout en insistant que cela ne fait pas de lui un shî'ite, dans un important passage de la troisième lettre adressée à Dastjirdânî, dont voici le résumé:

Après avoir établi que le soufi le plus authentique, celui qui s'est purifié de tout ce qui est autre que Dieu, n'a pas besoin d'une descendance charnelle du Prophète, Isfarâyinî précise ceci: "Comme c'est dans l'imâm Ja'far que nous trouvons véritablement les deux sortes de descendance, à savoir celle de l'esprit unie à celle de la silhouette (matérielle), celle de l'âme et du coeur conjointe à celle du corps, c'est à lui que revient la préséance. Toutefois Dieu est omniscient. Mais si cela devait servir de prétexte pour préférer les shî'ites aux sunnites — cela non! L'imâm Ja'far lui-même, voire 'Alî et Mohammad, seraient dégoûtés d'eux! D'où veut-on savoir que le *madhhab* shî'ite fut celui de l'imâm Ja'far? Si les traditions alléguées pour le prouver étaient authentiques, alors tous les

embelli par les vérités essentielles de la foi", donc environ dix ans après la conversion de Ghâzân-Khân, s'adresse sans doute à Ûljâytû (Khudâbanda, rég. de 703/1304 à 716/1316)[90].

Nous n'insisterons pas davantage ici sur les relations concrètes que notre *shaykh* a pu avoir avec les *abnâ' ad-dunyâ;* il faudrait y consacrer toute une recherche à part. Ce qu'il nous faut relever, en revanche, ce sont des éléments d'une doctrine qui semble animer l'engagement politique qu'on vient d'esquisser, c'est-à-dire une certaine conception du rôle que devrait jouer le soufi comme directeur spirituel des hommes du pouvoir sous l'administration mongole. Disons tout d'abord que cette conception s'inscrit à beaucoup d'égards dans la tradition des "Miroirs des Princes" d'inspiration soufie comme *Naṣîḥat al-mulûk* et *Marmûzât-i Asadî.* Ainsi, dans une "Réponse" sur le sens *(ḥikma)* de la création de l'être humain comme esprit et corps[91], c'est au rapport entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel que notre auteur homologue celui de l'esprit et du corps, de *Malakût* et *Mulk:* Si le *'ârif* est le pôle *(quṭb)* du *Malakût,* dit-il, le *sulṭân* est le pôle du *Mulk;* et il explique: l'esprit et le corps étant conjoints pour le bien et pour le mal, chaque défaut dans l'un des deux termes se fera sentir sans l'autre. "C'est à cela que le Prophète faisait allusion lorsqu'il disait: '*Cuius regio, eius religio*' *(an-nâs 'alâ dîn mulûkihim),* et c'est la vérité qu'avait déjà perçue un roi du nom d'Ardashîr qui avait inscrit sur son trône: "La religion et la royauté sont deux frères jumeaux" *(ad-dîn wa'l-mulk taw'amân).* Mais la religion est le fondement *(aṣl)*, et la royauté est le protecteur *(ḥâris)*. Ce qui n'a pas de fondement est corrompu, et ce qui n'a pas de protecteur est perdu[92]." Mais si ces idées ne dépassent guère ce que l'on connaît déjà d'un Ghazâlî ou d'un Najm-i Râzî, il y a dans la doctrine d'Isfarâyinî un élément caractéristique et nouveau, à ce qu'il semble: au lieu d'évoquer l'idée de la transmission de la "gloire sacrée" *(farr-i îzadî)* des rois iraniens, comme le font les auteurs de *Naṣîḥat al-mulûk* et de *Marmûzât-i Asadî,* Isfarâyinî s'appuie sur la notion de *walâyat* pour rappeler aux "rois" que la "religion" jointe à la "royauté" doit être celle dont le fondement est l'héritage spirituel de la prophétie. C'est ainsi qu'il écrit à Ghâzân-Khân que "la valeur, le sens spirituel du terme *sulṭân (qadr-i sulṭân)* n'est connu véritablement que par un prophète ou un *walî*[93]." D'une manière encore plus explicite, il fait comprendre à Ûljâytû que "la Sîmurgh du pouvoir doit s'asseoir sur le rameau béni de la *walâyat*... qui est, elle, le fondement d'*islâm* et *îmân*"; et pour bien mettre en lumière ce qu'il veut dire, il lui explique ensuite que l'"injustice" commise contre les "amis de Dieu" *(awliyâ),* en particulier Majd-i Baghdâdî, sous le régime de Muḥammad b. Takash, était la vraie cause de la chute de celui-ci et avait été à l'origine d'une période de 90 ans d'incroyance. Ce ne fut qu'au bout de cette période, dit-il encore, que le "Pouvoir" (personnifié), ne supportant plus sa séparation de l'Islam, supplia Dieu d'y mettre un terme, en Lui rappelant qu'"au Début, Tu m'avais ordonné de me conjoindre en disciple *(ṣuḥbat farmûdî)* aux prophètes, Tu avais marié la lumière de ma justice avec la lumière de la prophétie[94]!"

Or il nous semble que de tels propos ne s'expliquent guère sans une certaine influence shî'ite — et c'est peut-être en ce sens-là qu'Ûljâytû les comprit lorsqu'il se convertit, quelques années plus tard (en Sha'bân 709/janvier 1310)[95],

râyinî fut Jamâluddîn-i Dastjirdânî, homme politique aux goûts spirituels semblables à ceux de Majduddîn b. al-Athîr, pour autant que Quṭbuddîn-i Shîrâzî lui ait bien dédié son commentaire sur le *Kitâb ḥikmat al-ishrâq* de Suhrawardî[78]. En 683/1284, Dastjirdânî fut inspecteur des *awqâf* de l''Irâq[79]. Isfarâyinî lui écrivit trois lettres de direction spirituelle[80], dont la troisième après 689/1290, ce qui résulte de la date d'un voyage (de Dastjirdânî?) mentionnée dans cette lettre. Il en résulte également que Dastjirdânî avait reçu une éducation soufie *(ṣuḥbat)* de la part d'Isfarâyinî avant cette date dans le *Ribâṭ-i Sakîna*. Dans cette troisième lettre, Isfarâyinî lui explique le sens de l'affiliation initiatique en soufisme (voir ci-après) et lui expose l'excellence de la religion musulmane en général. C'est ainsi qu'il recommande à ce "frère" *(barâdar)* de mémorer toujours le verset coranique: "Si Dieu vous secourt, nul vainqueur sur vous! S'Il vous abandonne, qui donc pourrait vous secourir en dehors de Lui? Que sur Dieu s'appuient les croyants!" (3:154/160) — "car c'est approprié à ton état" — et de repousser ainsi les inspirations sataniques, "qu'elles proviennent des démons ou des hommes"[81]. Cette recommandation est d'autant plus intéressante que Dastjirdânî occupait de hautes fonctions sous le vizir juif Sa'duddawla connu pour sa politique anti-musulmane: en 689/1290, il est nommé gouverneur *(ḥâkim)* de Baghdâd à côté du frère de Sa'duddawla (selon *Mujmal-i Faṣîḥî*[82], mais *kâtib* sous Sa'duddawla avant 690 h. selon d'autres sources)[83]. En 694/1295, il sera vizir pendant six mois sous l'Ilkhân Bâydû, et l'année suivante, sous Ghâzân-Khân, il remplacera Sharafuddîn-i Simnânî destitué du vizirat pour deux mois dans cette fonction, mais sera exécuté peu de temps après, de même que Sharafuddîn[84].

Étant donné que l'influence exercée par Isfarâyinî était sans doute contraire aux aspirations de l'Ilkhân bouddhiste Arghûn et de son entourage, on peut comprendre l'étonnement que causait à son père le désir de 'Alâ'uddawla de rejoindre son maître à Baghdâd, et la tentative de l'en empêcher, dont nous avons parlé ailleurs (cf. *Correspondance*, introd. pp. 11ss. et note 44). C'est le parti musulman qui gagnait finalement, nous le savons; et l'influence d'Isfarâyinî comme directeur spirituel des grands de ce monde devenait de plus en plus importante. Parmi les nombreuses lettres, de contenu surtout parénétique, qu'Isfarâyinî écrivait en cette qualité, cinq sont adressées au vizir Ṣadruddîn (*ṣâḥib-dîwân* sous Gaykhâtû et vizir sous Ghâzân, exécuté en 697/1298)[85], et trois au successeur de ce dernier, Sa'duddîn-e Sâwijî (collègue du célèbre Rashîduddîn Faḍlullâh, exécuté en 711/1312 sous Ûljâytû)[86]. De fait, Isfarâyinî félicite le vizir Sa'duddîn d'être devenu son *murîd* et lui donne un enseignement spirituel qui présuppose une connaissance assez profonde de la prophétologie et métaphysique soufies[87]. De même, une lettre d'Isfarâyinî, adressée à la fois "aux grands vizirs Rashîduddîn et Tâjuddîn" (qui partagent le ministère des finances sous Ûljâytû, après l'exécution de Sa'duddîn), présuppose une familiarité avec le style de pensée et les traditions proprement soufies[88]. Enfin, cette influence d'Isfarâyinî est mise en évidence par deux longues lettres dont les destinataires sont désignés comme "*sulṭân*". Dans le premier cas, il s'agit probablement de Ghâzân-Khân[89], tandis que l'autre lettre, écrite "environ dix ans depuis que le pouvoir cherche à se manifester dans un lieu illuminé des lumières de l'Islam et

(dhikr-i khafî), qui était "la méthode de feu notre Shaykh Nûruddîn 'Abdurraḥmân b. Muḥammad b. Muḥammad al-Isfarâyinî[70]."

Notons enfin l'absence dans les deux testaments d'Isfarâyinî du nom de son fils selon la chair, Muḥammad. C'est quelque peu surprenant, étant donné que la direction du *khânqâh* passait plus tard à un fils de ce dernier. Nous savons en effet que ce petit-fils de notre Isfarâyinî, qui portait *ism* et *laqab* de son grand-père, occupait cette fonction en 752/1352, et qu'il copiait une oeuvre de Baghdâdî en 791/1389[71]. Selon Jâmî, il était le "*khalîfa* de son éminent grand-père" et *shaykh al-islâm* de Baghdâd[72].

b) Le milieu baghdâdien: politique et religion

De ce qui précède, il est évident que la présence d'Isfarâyinî à Baghdâd pendant quelque quarante ans avait fait de cette ville un important centre de l'Ordre *kubrawî*. On ne peut dire, certes, qu'Isfarâyinî fut le premier Kubrawî à s'établir dans l'ancienne métropole, puisque Najm-i Râzî (ob. 654/1256) l'y avait précédé. Mais si Najm-i Râzî était sans doute le plus grand auteur pour la postérité, sa présence à Baghdâd ne semble guère avoir eu les résultats immédiats que nous connaissons d'Isfarâyinî. Aussi, l'arrivée de celui-ci à Baghdâd était-elle placée sous des conditions tout-à-fait différentes et nouvelles: l'Islam n'était plus la religion officielle, alors que pour Najm-i Râzî, Baghdâd avait été encore le dernier refuge de l'Islam devant l'invasion mongole[73]. Il est vrai qu'en 681/1282, les musulmans étaient favorisés pour un bref délai grâce à la conversion à l'Islam de l'Ilkhân Takûdâr (Aḥmad) sous l'influence du Shaykh Kamâluddîn 'Abdurraḥmân ar-Râfi'î. Ce dernier fut nommé *shaykh al-islâm* et inspecteur des *awqâf* par Aḥmad, et le nombre des soufis "se multipliait d'un à mille" par la suite, comme le dit l'historien Waṣṣâf[74]. Mais il fallait attendre que le régime non-musulman se terminât en définitive par la conversion de Ghâzân-Khân (Maḥmûd) en 694/1295. On sait que cette conversion eut lieu sous les auspices du fils de Sa'duddîn-i Ḥamûya et gendre de 'Aṭâ Malik-i Juwaynî, Ṣadruddîn Abu'l-Majâmi' Ibrâhîm[75].

C'est dans ce cadre général qu'il faut voir également l'engagement de notre Isfarâyinî en tant que directeur spirituel d'un bon nombre d'hommes politiques; et l'affirmation de Nûrbakhsh selon laquelle il fut délégué à Baghdâd par son Shaykh (*supra, p. 12*) pourrait aussi avoir ce sens concret. Dans tous les cas, son influence dans les milieux politiques commence à se faire sentir dans les premières dix années de son séjour à Baghdâd. En effet, parmi les lettres d'Isfarâyinî adressées "aux rois et régents" (*ila'l-mulûk wa's-salâṭîn*, Chapitre II du recueil compilé par Simnânî), il y en a une adressée au Khwâja Majduddîn b. al-Athîr, invitant ce dernier à aider les derviches et à suivre leurs conseils — ce que notre auteur suggère d'ailleurs également dans son Épître sur l'éducation spirituelle (*Annexe B*, 47-55) aux "riches et puissants". Majduddîn b. al-Athîr est connu pour avoir essayé, en 683/1284, de protéger le philosophe juif Ibn Kammûna, commentateur d'Ibn Sînâ et de Suhrawardî, devant les masses musulmanes acharnées contre lui à cause de son livre sur les trois religions monothéistes[76]; il fut lui-même torturé à mort en 685/1286-7[77].

Un autre personnage de la scène baghdâdienne contacté bientôt par Isfa-

séjour à Baghdâd d'environ un mois[61].

En tout cas, les deux testaments ne mentionnent aucun des disciples connus par ailleurs, et dont nous avons donné une liste incomplète dans *Correspondance* (introd. p. 8s.). Du point de vue de l'histoire de l'Ordre *kubrawî,* c'est sans doute Amînuddîn 'Abdussalâm al-Khunjî qui en est le plus important après Simnânî; car c'est à lui que remonte la branche de l'Ordre connue plus tard sous le nom de *aṭ-ṭarîqa (an-nûrîya) al-isfarâyinîya,* tandis que celle fondée par Simnânî sera désignée comme *aṭ-ṭarîqa ar-ruknîya.* C'est du moins ce qui résulte du manuel tardif (rédigé en 1069/1658-59) de Qushâshî, *As-simṭ al-majîd fî sha'n al-bay'a wa'dh-dhikr,* auquel nous aurons l'occasion de revenir[62]. Dans l'affiliation donnée à la fin de notre manuscrit N, on retrouve le même Khunjî, sous le nom d'al-Ḥâjj Amînuddîn 'Abdussalâm al-Khunjî, comme ayant reçu l'initiation au *dhikr* de la part de notre Isfarâyinî; mais en ce qui concerne son affiliation "en *khirqa*", sa lignée constitue ici un lien entre les Kâzarûnîya et les Suhrawardîya. Selon ce document en effet, Khunjî revêtit de la *khirqa* un disciple en *dhikr* d'un représentant bien connu de l'affiliation *suhrawardî*enne, Ẓahîruddîn 'Abdurraḥmân b. 'Alî b. Buzghush (ob. 714/1314 ou 716/1316)[63], du nom de Fakhruddîn Aḥmad-i Bâzârûya, et la reçut de la part d'un Majduddîn al-Khunjî, dont la lignée remonte, par un Dânyâl al Khunjî, à celle des ancêtres spirituels de Rûzbihân-i Baqlî: al-Khaṭîb Abûbakr al-Kâzarûnî — al-Khaṭîb Abulqâsim al-Qurashî — Abû Isḥâq Ibrâhîm b. Shahryâr al-Kâzarûnî (ob. 426/1035) — Abû 'Alî Ḥusayn al-Akkâr al-Fîrûzâbâdî — Abû 'Abdillâh Muḥammad b. Khafîf (ob. 371/982)[64]. Or, Khunj étant le nom d'une ville localisée sur le chemin reliant Shîrâz vers le Sud avec le Golfe Persique, et anciennement écrit Khung[65], il est sans doute permis d'identifier ce Khunjî avec le "très cher enfant spirituel" *(al-walad al-a'azz al-arshad)*[66] dont notre Isfarâyinî interprète certaines visions par voie de correspondance (ici, *Annexe A,* I), bien que notre manuscrit (L *ras*) écrive sa *nisba* toujours avec *h* au lieu de *kh* (الهنکی = الهنگی = الخنجی). Nous l'appelerons donc Khunjî. De son nom complet, il s'appelle Amînuddîn 'Abdussalâm b. Sahlân al-Khunjî (cf. *Annexe A,* I, 1 et 15)[67].

Ici, il faut encore faire mention d'un autre disciple, inconnu par ailleurs, qui semble avoir propagé l'enseignement spirituel d'Isfarâyinî d'une manière indépendante de Simnânî et de Khunjî. Il s'agit d'un certain Jabra'îl-i Khurramâbâdî, auteur d'un traité acéphale sur la méthode de l'enseignement spirituel, conservé dans un manuscrit unique d'Istanbul daté du 15 Dhu'l-ḥijja 843/18 mai 1440[68]. C'est un excellent résumé de la doctrine et surtout de l'enseignement pratique d'Isfarâyinî sur 116 pages manuscrites, dont certaines contiennent de précieux renseignements supplémentaires, tandis que d'autres ne font que reproduire des textes isfarâyinîens dont l'original nous est accessible directement[69]. Ce Jabra'îl-i Khurramâbâdî — serait-il celui-même que le testament de 709 h. mentionne sous le nom d'Abûbakr-i Khurramâbâdî? — s'identifie dans l'introduction de son traité, en précisant qu'il était devenu le disciple de feu Nûruddîn 'Abdurraḥmân-i Isfarâyinî après avoir fréquenté les soufis depuis sa jeunesse; et un peu plus loin, il ajoute qu'après avoir pratiqué beaucoup le *dhikr* à haute voix, il en était venu à reconnaître la supériorité du "*dhikr* silencieux"

na[53], et en Ṣafar 689/février 1290, il dirige une retraite de Simnânî à la *Shûnîzîya*[54]. C'est probablement pendant ce même séjour de Simnânî à Baghdâd que son nouveau disciple le persuade de quitter ce qu'il décrira plus tard comme un "*ribâṭ* ténébreux", que lui avait remis en donation un "homme de basse intention... qui faisait semblant d'être un bon musulman et d'aimer les derviches". Là-dessus, Isfarâyinî déménage, non sans éprouver des regrets, pour s'établir, avec son entourage, d'abord dans une maison privée et ensuite dans un établissement situé du côté oriental de la ville[55]. Ce fut peut-être l'établissement définitif de notre Shaykh à Baghdâd. En tout cas, il écrit dans son second testament daté de 709/1309-10, que Sulṭân-i Islâm Khudâybanda (= l'Ilkhân Ûljâytû) vient de lui assigner à titre de propriété *(tamlîk farmûd muṭlaqan)* le lieu qu'il occupe maintenant, "qu'il lui avait fallu reconstruire pendant dix ans... car c'était auparavant une ruine sans trace de bâtiments"[56]. En outre, plusieurs autres possessions et *awqâf* mentionnés dans ce testament mettent en évidence que sa situation matérielle est devenue assez confortable en ce moment; il y a, entre autres, un moulin à eau (ou le revenu qui en provient, *dûlâb*), un bâteau sur le Tigre et un autre sur l'Euphrate, des villages et des moutons. Une certaine portion est réservée pour le *khânqâh-i bâb-i gharbî* à construire[57].

Les deux testaments d'Isfarâyinî (cf. ici la n. 30) règlent aussi la question des relations internes entre les adhérents du *khânqâh*, la fonction de chaque personne étant souvent précisée. À en juger d'après les titres donnés aux héritiers, il y en a au moins deux catégories, les "derviches" *(darwîshân)* et les "enfants" (*farzandân*, dont Simnânî). Plusieurs portent le titre d'Akhî, d'autres sont appelés Mawlânâ. Malheureusement la plupart des noms mentionnés ainsi représentent pour nous des inconnus. Dans le premier testament (de 704 h.), il est précisé par exemple que Akhî 'Abdul-Ḥamîd, Akhî Muḥammad-i Kârdgar et Akhî Muḥammad-i Bustî (?) ainsi que leurs disciples éventuels sont tenus à se vouer uniquement au "service divin" et de ne pas s'occuper d'un travail *(shughl)*, sauf si en cas d'urgence le domestique *(khâdim)* leur demande un service; ceci à la différence d'Akhî Ḥasan et Akhî Abûnaṣr, qui doivent continuer de faire le travail dont ils s'occupent. Dans le même document, il est précisé en outre que "s'il y a des problèmes ou des opinions divergentes, il faudra s'en tenir à ce que décidera l'enfant spirituel *(farzand)* 'Alâ'uddawla (Simnânî), s'il est là; et dans son absence, qu'on suive les décisions prises par Mawlânâ Nûruddîn ou Mawlânâ Fakhruddîn[58]." En revanche, selon le testament de 709 h., la succession "sur le tapis de prière", c'est-à-dire la direction du *khânqâh*, passera à un certain *farzand* 'Azîzuddîn Abûbakr, mais le consentement d'un 'Alî-i Khudâ'î, d'un Abûbakr-i Khurramâbâdî et d'un Mawlânâ 'Alâ'uddîn sera également requis[59]. Le *farzand* Ruknuddîn 'Alâ'uddawla est mentionné ici seulement comme ayant envoyé la somme de 5'000 *dirham*s[60].

Il semble donc qu'un certain changement ait eu lieu entre 704 h. et 709 h., surtout en ce qui concerne la position de Simnânî en tant que successeur d'Isfarâyinî. Faut-il en conclure à un refroidissement des relations entre le maître et le disciple? On pourrait le croire, en tenant compte aussi d'une remarque au sujet de Simnânî faite dans le *Kâshif al-asrâr* (K. 60). Mais d'autre part, il est certain que Simnânî revoyait Isfarâyinî encore en 712/1313, lors d'un

'Îsâ as-Sijzî (ob. 553/1158) — Abu'l-Ḥasan 'Abdurraḥmân b. Muḥammad b. Muẓaffar ad-Dâwûdî (ob. 467/1075)...à Abû 'Abdillâh al-Bukhârî (ob. 256/870), l'auteur de la célèbre collection de *ḥadîth*. Ce qui confirme maintenant l'identité de Rashîduddîn-i Ṭûsî avec Rashîduddîn al-Muqrî, c'est précisément cette affiliation "bukhârîenne", car on la retrouve dans une *ijâza* donnée le 4 Ṣafar 821/13 mars 1418 par Muḥammad-i Pârsâ et reproduite par Ibn ul-Karbalâ'î[49], avec notre Rashîduddîn sous le nom de Rashîduddîn Abû 'Abdillâh Muḥammad b. Abi'l-Qâsim 'Abdillâh b. 'Umar b. Abi'l-Qâsim al-Muqrî, mort selon ce texte en 707/1307-08. Une seule difficulté subsiste cependant. Dans notre document témoin, la "généalogie" spirituelle du copiste du manuscrit N, 'Abdullâh an-Nasâ'î est présenté comme maître en *dhikr* non pas d'Isfarâyinî, mais de 'Alî-i Lâlâ, tandis que Majd-i Baghdâdî devient l'un des deux maîtres (en *khirqa* et en *dhikr*) d'Isfarâyinî, l'autre étant (correctement) Gûrpânî. Mais cette difficulté peut être enlevée facilement: on a évidemment confondu ici l'un d'entre les maîtres de 'Alî-i Lâlâ, à savoir Majd-i Baghdâdî, avec l'un des deux maîtres d'Isfarâyinî, soit 'Abdullâh an-Nasâ'î.

2. La maturité

a) Le *khânqâh* et les disciples

Aucune *ijâza* d'Isfarâyinî n'étant parvenue dans nos sources, nous ignorons quand exactement se termine la période de son apprentissage mystique. Aussi est-il impossible de déterminer l'identité des derviches de la part desquels il reçoit d'autres robes soufies (K. 59 - 61), ou de savoir ce qu'il en est d'un groupe de derviches avec lesquels il discute dans un village appartenant au district de Juwayn (K. 90). Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il a dû remplir la fonction d'un maître soufi dès avant de quitter le Khurâsân. Car il nous explique dans la préface de son Épître sur l'éducation spirituelle, écrite peu de temps après son arrivée à Baghdâd, que des amis lui avaient demandé antérieurement d'écrire ce traité, mais que, occupé par son devoir de ménager les affaires d'un groupe de soufis, il n'en avait pas trouvé le loisir à cette époque. Or, "Dieu ayant incité cet humble... à visiter les tombes des anciens maîtres et à faire le pèlerinage de la Mecque, il entreprit un long voyage, accompagné d'un groupe de disciples *(aṣḥâb)*." Après avoir accompli les visites méditatives auprès des tombes des anciens maîtres, à Baghdâd, "Dieu lui donna la chance, le 10 Sha'bân 675/8 janvier 1277, d'accomplir dans un lieu appelé *Ribâṭ-i Daraja*[50] une retraite qui fut fructueuse, grâce à la puissance bénéfique *(himmat)* des maîtres (qui avaient vécu dans cette ville)." (*Annexe B*, 2).

Le pèlerinage de la Mecque étant remis à quelques années plus tard[51], c'est à Baghdâd que ce long voyage prend fin en définitive. Le départ du Khurâsân s'expliquerait d'ailleurs, selon une indication fournie par Sayyid Muḥammad-i Nûrbakhsh (ob. 869/1464-5), par une motivation plus concrète, à savoir que "son Shaykh le délégua à Baghdâd à l'époque où le grand gnostique Nûr al-Ḥasan (?) fut parmi ses compagnons *(fî ṣuḥbatihi)*"[52]. Quoi qu'il en soit, une fois arrivé à Baghdâd, Isfarâyinî se met bientôt à organiser, ou à réorganiser, plusieurs centres soufis de cette ville. Ainsi, à un certain moment avant 689/1290-1, il donne son enseignement spirituel dans un établissement appelé *Ribâṭ-i Sakî-*

étrangement avec l'absence du nom même de ce disciple hautement estimé de 'Alî-i Lâlâ dans le *Tadhkirat al-mashâyikh* de Simnânî, livre qui prétend pourtant énumérer les noms de "nos maîtres". Simnânî, qui reconnaissait Gûrpânî, nous l'avons vu, comme le successeur légitime de 'Alî-i Lâlâ, aurait-il refusé d'en admettre un autre? Il est curieux, en tout cas, que le *Tadhkirat al-mashâyikh* trace une double voie de transmission de la tradition *kubrawîe* parvenue à Isfarâyinî de la part de 'Alî-i Lâlâ, tout en faisant de Gûrpânî l'intermédiaire dans les deux cas. Selon ce texte simnânîen en effet, il y a deux chaînes initiatiques reliant Isfarâyinî par l'intermédiaire de Gûrpânî à 'Ali-i Lâlâ, et par l'intermédiaire de ce dernier à Majd-i Baghdâdî, à savoir la "voie fondée sur l'isolement et la retraite" *(ṭarîq-i inziwâ wa khalwat)* et la "voie fondée sur l'association en tant que disciple" *(ṭarîq-i ṣuḥbat)*. Ce sont évidemment deux versions de l'affiliation *kubrawîe* d'Isfarâyinî, identiques en ce qui concerne les maîtres jusqu'à Baghdâdî[44]. Mais si le Shaykh 'Abdullâh se trouve ainsi être exclu de l'affiliation *kubrawîe*, Simnânî nous présente, en revanche, un autre maître d'Isfarâyinî, du nom de Rashîduddîn Abû 'Abdillâh Muḥammad b. Abi'l-Qâsim al-Muqrî; et ce dernier ne paraît être autre, on essayera de le montrer tout à l'heure, que le Shaykh Rashîduddîn-i Ṭûsî, premier maître de 'Abdullâh (et peut-être son père?), dont nous parle Isfarâyinî.

C'est que Simnânî distingue de l'affiliation *kubrawîe* de son maître une affiliation quasiment inofficielle, reliée à l'obtention d'une robe soufie dite *khirqa-yi tabarruk:* Isfarâyinî aurait reçu cette "robe du bénéfice spirituel" de la main du Shaykh Rashîduddîn... al-Muqrî, qui à son tour l'aurait reçue de la main du Shaykh Shihâbuddîn (Abûḥafṣ) 'Umar b. Muḥammad-i Suhrawardî (ob. 632/1234), et ce dernier de son oncle paternel, Abu'n-Najîb-i Suhrawardî (ob. 563/1168)[45]. Or, une affiliation "suhrawardîenne" en *khirqa-yi tabarruk* n'a, certes, en elle-même rien de surprenant pour un Kubrawî, puisque Kubrâ lui-même aurait été affilié à Abu'n-Najîb, et en *ṭarîq-i ṣuḥbat* et en *khirqa-yi tabarruk,* par l'intermédiaire de son maître 'Ammâr al-Bidlîsî (ob. ca. 600/1200)[46]. Dans ses *Fawâ'iḥ,* Kubrâ cite Abu'n-Najîb deux fois (*Faw.* 128 et 146), et Isfarâyinî lui-même l'appelle même "notre maître" dans un petit traité où il cite un passage des *Âdâb al-murîdîn* de cet auteur[47]. De même, il est possible de dégager une certaine influence d'Abûḥafṣ-i Suhrawardî sur Isfarâyinî, par exemple dans le fait que celui-ci évoque son autorité à l'occasion d'un conseil donné à Simnânî[48]. Par contre, ce qui cause l'étonnement dans cette affiliation secondaire d'Isfarâyinî, c'est plutôt le fait qu'ici encore, Simnânî semble avoir escamoté l'existence du Shaykh 'Abdullâh.

Cela présuppose évidemment l'hypothèse d'une identité des deux Rashîduddîn, avancée il y a un instant. Ce qui l'impose, c'est tout d'abord le fait que dans l'affiliation du copiste de notre manuscrit N, donnée à la fin de ce manuscrit, 'Abdullâh an-Nasâ'î est mentionné comme ayant reçu et la *khirqa* et l'initiation au *dhikr* de la part de Rashîduddîn Abû 'Abdillâh Muḥammad b. Abi'l-Qâsim as-Salâmî aṭ-Ṭûsî *(sic)*. Or ce Rashîduddîn-i Ṭûsî, qui est de toute évidence celui mentionné par Isfarâyinî, était affilié, selon ce même document, non pas à Suhrawardî, mais à une chaîne de maîtres remontant par Abu'l-Ḥusayn 'Alî b. Abîbakr b. Rûzbih al-Qalânisî — Abu'l-Waqt 'Abd al-Awwal b.

disciple s'engageait dans une forme de contemplation, Gûrpânî ôta son soulier pour lui donner plusieurs coups solides sur la nuque — car, d'expliquer le maître, la contemplation n'est permise qu'à celui qui ne songe pas à l'homme lui apportant le repas quand il entend des pas après un jeûne de sept jours[42]!

Sans doute n'était-ce pas dans l'austérité d'un Gûrpânî que s'assouvissait l'esprit de notre jeune mystique avide du "goût intime des boissons des hommes au sens vrai" (cf. K. 39); et il semble significatif que ce soit à un derviche appartenant à la "famille" *(khânadân)* du Shaykh Abû Sa'îd b. Abi'l-Khayr (ob. 440/1049), arrivé un jour dans la région d'Isfarâyin, qu'il s'attachait pour se faire raser la tête (K. 49)[43]. De fait, nous savons que c'est à Isfarâyin même qu'il goûtait également un certain soufisme plus détendu, puisqu'il nous donne ce récit personnel d'une séance de concert *(samâ')* à laquelle il participait:

"J'étais dans le Khurâsân, dans une ville qu'on appelle Isfarâ'în. Un groupe de frères (= derviches) se réunirent pour faire le *samâ'*. Le chanteur chantait. Soudain je m'aperçus de ce que mon moi *(nafsî)* m'avait échappé, et que je le cherchais, sans le trouver; et le *samâ'* voulait me gagner. L'entité échappée s'enfuyait du *samâ'*, en montant sans cesse vers le haut; puis je vis que l'entité qu'il cherchait à gagner m'échappait, tout en étant conscient de ce que les deux (c'est-à-dire l'entité et le *samâ'*) m'échappaient, et le *samâ'* montait vers l'entité qui s'enfuyait de lui. Puis je vis cette conscience m'échapper. Ainsi je finis par m'élever jusqu'à un lieu que le *samâ'* ne pouvait atteindre, à cause de l'extrême distance s'entreposant entre lui et elle. Puis j'éprouvai quelque chose me rendant conscient de cette distance extrême. Cela durait un certain temps. Le chanteur avait déjà cessé de chanter depuis longtemps, et les frères avaient commencé à raconter des traditions, lorsque soudain le cri *Lâ ilâha illa'llâh* sortit de moi, à haute voix. Je me levai, hors de moi, et m'assis sur la nuque de l'un mes frères. C'est ainsi que je repris conscience de moi-même *(nafsî)*; et ces vers (persans) passèrent alors de ma langue:
Quelle affaire étrange, l'Amour!
Il coupe la tête sans pitié, cet hors-la-loi!
Dans le marché de l'Amour, ô homme vertueux,
On achète cent mille âmes pour un seul grain!" (*Annexe A,* III, 12).

À un certain moment — sans doute après la mort de ses parents (cf. K. 49) — notre auteur quitte la région d'Isfarâyin pour s'instruire encore auprès d'autres maîtres du soufisme dans le Khurâsân. C'est dans le district de Nasâ qu'il devient formellement le disciple d'un certain Shaykh 'Abdullâh, qui lui aussi lui donne l'initiation au *dhikr* (K. 42-47). D'après les indications fournies ici-même par Isfarâyinî, ce Shaykh 'Abdullâh avait été d'abord le disciple d'un nommé Rashîduddîn-i Ṭûsî, pour devenir ensuite lui aussi l'un des disciples de "notre maître" 'Alî-i Lâlâ; celui-ci l'estimait au point d'homologuer son rang spirituel à celui du célèbre 'Abdullâh-i Anṣârî (ob. 481/1089). Les parties du texte contenues seulement dans le plus ancien des deux manuscrits (cf. *supra,* p. *6*) le décrivent comme un homme d'une très grande autorité spirituelle, capable de guérir la folie (celle d'un jeune homme devenu par la suite son disciple intime), et non dépourvu d'un certain humour.

Or l'attachement montré par Isfarâyinî pour le Shaykh 'Abdullâh contraste

tre auteur n'hésite pas, en effet, de parler de 'Alî-i Lâlâ comme de son propre maître, dont il se propose de propager l'enseignement dans son Épître sur l'éducation spirituelle (*Annexe B*, 2; cf. n. 120), et il se félicite d'être "la poussière du chien de l'esclave du "gardien d'école" (=*Lâlâ*) de Dieu" (*ibid.* 46). On pourrait cependant attribuer ce même rôle de transmetteur également à 'Alî-i Lâlâ, car en réalité, c'est avant tout l'enseignement de Najmuddîn-i Kubrâ lui-même (ob. 618/1221), le "maître du maître de notre maître" (*ibid.* 21), qui est ainsi propagé dans cette Épître du jeune Isfarâyinî[37]. Kubrâ est encore cité simplement comme "notre maître" dans le testament écrit en 704 h. (selon notre chronologie, cf. ici, n. 30), où Isfarâyinî recommande de s'en tenir aux règles concernant la retraite établies dans la *Risâla al-hâ'im* (sic) et la *Risâlat as-sâ'ir*[38]. Mais à peu près en même temps, dans une lettre écrite au début du règne d'Ûljâytû et adressée "au Sultân" (cf. *infra*, p. *16*s.) c'est Majduddîn-i Baghdâdî (ob. 616/1219 ou plus tôt) que notre auteur qualifie de *sultân-i mashâyikh* et de "maître spirituel qui n'était égalé par nul autre en Islam"[39], et dans le *Kâshif al-asrâr*, Kubrâ aura enfin cédé la place entièrement à "notre maître et seigneur" Majduddîn (cf. K. 14, 74, 85, 97). Ajoutons que Najmuddîn-i Râzî (Dâya, ob. 654/1256), le plus célèbre d'entre les disciples de Baghdâdî, est cité un peu partout dans l'oeuvre de notre Isfarâyinî[40].

L'instruction reçue de la part de Gûrpânî ne fut sans doute pas le seul moyen de trouver accès à la tradition *kubrawîe* pour Isfarâyinî; aussi verrons-nous celui-ci se rendre encore auprès d'un autre disciple de 'Alî-i Lâlâ pour recevoir l'initiation au *dhikr*. Mais pour la généalogie initiatique de l'Ordre telle qu'établie par Simnânî, c'est Gûrpânî seul qui compte. D'après Simnânî en effet, 'Alî-i Lâlâ aurait désigné Gûrpânî comme son successeur, en faisant la suivante remarque le concernant: "Celui qui répond au silence (*khâmûshî*) d'Aḥmad (Gûrpânî), apprendra de lui ce que l'on apprenait d'un Junayd et d'un Shiblî." Certains maîtres, d'ajouter Simnânî, désignaient leur successeur d'une telle manière allusive, tandis que d'autres le faisaient de manière explicite, "mais en ce qui concerne les diplômes de maîtrise écrites, cela ne saurait être une garantie absolue". À l'appui de cet appel à la prudence, Simnânî rapporte ensuite l'anecdote de la visite à Gûrpân du Shaykh Sa'duddîn-i Ḥamûya (ob. 650/1252-53), autre célèbre disciple de Kubrâ mais dont certaines doctrines ésotériques ne jouissaient guère de la sympathie d'un Simnânî: un jour, le Shaykh Sa'duddîn se serait rendu à Gûrpân pour voir le Shaykh Aḥmad, en faisant savoir qu'ayant été averti par voie d'inspiration du fait que le Shaykh 'Alî-i Lâlâ avait écrit un *ijâzat-nâma* pour Aḥmad, il était prêt lui-aussi à écrire pour lui un tel diplôme. Or, le Shaykh Aḥmad ne serait même pas sorti de sa retraite pour accueillir le Shaykh Sa'duddîn; il se serait contenté de faire remarquer qu'il ne pourrait point adorer Dieu au moyen d'un diplôme[41]!

Ce caractère assez peu conciliant de Gûrpânî, voire une certaine rudesse, est également mis en lumière par Isfarâyinî qui nous décrit ses premiers contacts avec ce maître "analphabète et qui balbutiait": il fallait justement l'intervention de Pûr-i Ḥasan pour qu'il comprît sa dignité de maître initié, cachée derrière "l'apparence extérieure" (K. 39). C'est également ce qui ressort d'une autre anecdote rapportée par Simnânî: Ayant remarqué que certain

quentant son nouveau maître. En tout cas, c'était près de Kasirq, dans un abri de retraite *(khalwat-khâna)* qui avait ceci de commun avec le *khânqâh* de ce village qu'il était également associé au nom du Shaykh Abûbakr-i Kattânî, que notre apprenti soufi reçut sa première initiation au *dhikr* de Gûrpânî, et cela non pas de la part du maître lui-même, mais par l'intermédiaire d'un représentant de ce dernier, un derviche du nom de Pûr-i Ḥasan (K. 39 - 40)[33]. À la suite de cette initiation, il fut accepté parmi les disciples de Gûrpânî, resta "quelques jours" dans son entourage et adopta "cette voie comme il le faut du révérend Maître" (K. 41). Cela veut probablement dire que Gûrpânî lui donna l'initiation encore en personne, comme Isfarâyinî nous le raconte dans un autre récit autobiographique, où le rôle joué par Pûr-i Ḥasan est passé sous silence:

"Au début de ma vie mystique, quand j'avais commencé à servir le grand Shaykh Aḥmad-i Jûrpânî et me vouais sous sa direction spirituelle à la retraite, il se passa ceci: la première nuit après avoir reçu l'initiation au *dhikr* de sa part, lorsque j'entrai dans ma retraite, j'aperçus au recoin de la retraite une personne ténébreuse se tenant debout. Je n'y fis pas attention. Comme le Shaykh m'en avait averti, j'accomplis les règles de la séance (= m'assis de la manière requise), me tournai vers Dieu (= en direction de la *qibla*) et commençai à prononcer la formule. Voici que, la première fois que je dis *Lâ ilâha illa'llâh,* cette personne poussa un haut cri et tomba par terre du côté gauche de la retraite, de sorte que le mur se scinda visiblement. Un éclair et d'autres cris sortirent de cette personne; puis le mur se referma. Depuis ce temps, (Satan) n'a plus de puissance sur moi, tout à la différence de ce 'Satan intérieur' qu'est l'âme *(nafs)*... " (*Annexe B,* 61)[34].

Parmi les maîtres *kubrawîs,* Gûrpânî était célèbre pour sa manière particulièrement efficace d'accomplir le *dhikr.* Simnânî le qualifie de "mémorant extraordinaire" *(durusht mardî dhâkir)*[35] et raconte de lui une anecdote mettant en lumière l'efficacité ininterrompue de son "*dhikr* du coeur": certain disciple ayant apposé l'oreille sur le pied du maître endormi pouvait entendre la parole *Lâ ilâha illa'llâh...* [36] Aussi la pratique du *dhikr* dont Isfarâyinî fut instruit par Gûrpânî est-elle qualifiée par Simnânî de "*dhikr* vigoureux mais silencieux, marqué par l'accentuation de la négation *(Lâ ilâha)* et de l'affirmation *(illa'llâh)*"; c'est le *dhikr* accompagné d'une "action de jeter rapidement la tête à droite et à gauche", dont Simnânî à son tour recevra l'initiation d'abord par un représentant d'Isfarâyinî à Simnân, ensuite par le maître lui-même à Baghdâd (cf. *infra,* p. *23* ss.). Comme nous le verrons plus loin ici, il y avait à l'époque plusieurs manières différentes d'accomplir de telles pratiques de *dhikr,* et les historiens soufis ne s'accordent pas toujours pour attribuer telle méthode à tel maître. C'est pourquoi il y aura lieu de mettre en doute l'affirmation d'Ibn ul-Karbalâ'î, selon laquelle la spécialité de la branche de l'Ordre *kubrawî* issue de Simnânî, à savoir le *dhikr* accompli "en quatre mesures" *(čahâr ḍarb),* remonterait en réalité à Gûrpânî qui en aurait été instruit directement par le Prophète lors d'une vision, même si certaines allusions de Simnânî peuvent être interprétées en ce sens (cf. *infra*). En tout cas, Isfarâyinî lui-même ne fait aucune allusion à une telle innovation de la part de Gûrpânî. Au contraire, celui-ci semble avoir joué pour lui surtout le rôle d'un premier transmetteur de la tradition *kubrawîe.* No-

dans ce petit livre sur les affiliations initiatiques d'Isfarâyinî que celui-ci mourut la nuit précédant le mercredi 3 Jumâdâ I 717/14 juillet 1317 et fut enterré à Baghdâd[26]. Malheureusement cette date ne peut être acceptée non plus telle quelle, d'abord simplement parce que le 3 Jumâdâ 717 était non pas un mercredi mais un jeudi. Ce qui est plus, c'est que le copiste de notre manuscrit L *makt,* dont le colophon (fol. 74a) porte la date du 12 Dhu'l-ḥijja 717, fait suivre le nom de l'auteur tout au long du manuscrit (en somme treize fois, la dernière fois en fol. 70b,18) par une eulogie réservée aux vivants, ce qui a fait dire aux éditeurs du *Catalogus* de Leyde qu'Isfarâyinî était *adhuc in vivis* en 717 h. Mais d'autre part, cette eulogie ayant été biffée et remplacée par *qaddas Allâhu sirrahû* en deux endroits (foll. 55a,19-20 et 58b,19), il en résulte quand même qu'Isfarâyinî mourut probablement avant la fin de l'année 717/1317-18[27].

De son nom complet, notre Shaykh s'appelle, selon Simnânî[28], Nûruddîn Abû Muḥammad ʻAbdurraḥmân b. Muḥammad b. Muḥammad al-Kasirqî al-Isfarâyinî. Le même nom complet apparaît également plusieurs fois dans notre manuscrit L *makt,* avec cette différence cependant qu'au lieu de la *nisba* al-Kasirqî al-Isfarâyinî, on trouve ici al-Khurâsânî *thumma* al-Isfarâyinî. Dans les sources postérieures on l'appelle même quelquefois al-Baghdâdî[29], ce qui prête à confusion avec son petit-fils (sur lequel voir *infra,* p. *15*).

Étant donné que la *nisba* d'Isfarâyinî peut elle-aussi prêter à confusion, il serait peut-être préférable de l'appeler Kasirqî, comme le font beaucoup d'orientalistes. Mais ce nom dérivé de son village natal ne figure pas dans les deux testaments rédigés par notre auteur. Dans le premier, fait probablement en 704/1304-05, il s'appelle ʻAbdurraḥmân b. Muḥammad b. Muḥammad al-Isfarâyinî, et dans le second, fait en 709/1309-10 et écrit de sa main, il s'appelle simplement ʻAbdurraḥmân b. Muḥammad al-Isfarâyinî[30].

B. La courbe de vie

1. La période de formation

Il résulte de certaines allusions autobiographiques dans le *Kâshif al-asrâr* qu'Isfarâyinî vivait encore auprès de ses parents quand il s'était déjà engagé dans la voie soufie (cf. K 48 - 49). Son père était peut-être lui-même soufi; cela expliquerait sans doute la naissance de notre auteur au *khânqâh* de Kasirq. En tout cas, ce fut un homme fort pieux, puisqu'il aurait transmis à son fils, comme exemple des règles de conduite à observer au *khânqâh,* une tradition prescrivant de réciter 200 fois la formule *Subḥân Allâh wa'l-ḥamdu lillâh wa-lâ ilâha illa'llâh wa'llâhu akbar* après les repas[31]. Mais ce n'est pas le père qui devint le maître soufi de notre Isfarâyinî au sens propre. Comme celui-ci nous le dit lui-même, c'est le Shaykh Aḥmad-i Jûrpânî (= Gûrpânî, ob. 667/1269 ou 669/1270) dont il se considère comme "éminemment le disciple" *(murîd-i khâṣṣ)* (K. 39). Gûrpânî, disciple du Shaykh *kubrawî* Raḍîuddîn ʻAlî b. Saʻîd b. ʻAbdiljalîl al-Ghaznawî al-Lâlâ, ou plus brièvement ʻAlî-i Lâlâ (ob. 642/1244), résidait sans doute à Gûrpân, village situé comme Kasirq aux alentours de la ville d'Isfarâyin[32]. Pour devenir son disciple, notre jeune Kasirqî n'avait donc pas à se déplacer très loin; il est même possible qu'il continuât de vivre auprès de ses parents tout en fré-

C. Problèmes d'édition

La méthode d'édition suivie ici étant celle-même que nous avions adoptée en éditant la *Correspondance* (expliquée dans l'introduction pp. 28 - 30), il nous reste seulement de faire quelques observations.

Un vrai problème de choix entre deux leçons divergentes ne se pose que dans le cas de notre texte principal, le *Kâshif al-asrâr,* qui est le seul d'entre tous les textes publiés ici à être transmis et par L et par N. Les divergences entre ces deux manuscrits ne s'expliquent pas uniquement par la négligence des copistes, mais semblent remonter à deux rédactions différentes. Nous avons déjà parlé du fait que l'épilogue et le titre de cette épître ne se trouvent que dans N. En revanche, toutes les parties concernant l'histoire merveilleuse du Shaykh ʿAbdullâh (texte pp. 22,9 - 23,19; 23,21 - 24,9; 24,12 - 25,3) sont omises dans N; et que ces omissions soient voulues, c'est ce qui ressort du fait que des lignes continuant la trame du récit existent dans N(cf. l'apparat). Tout cela s'expliquerait bien si N représentait le texte d'une seconde rédaction, destinée peut-être à un public plus général. Aussi peut-on relever une certaine divergence de style entre les textes des deux manuscrits, N ayant souvent remplacé des mots ou des tournures archaïques qui se trouvent dans L par des formes plus habituelles (par exemple pp. 17,11 - 19,2; 62,9). C'est pourquoi nous avons en général préféré les leçons du ms. L. Mais d'autre part, la "seconde rédaction" représentée par N peut remonter à l'auteur elle aussi; et il est certain, en tout cas, que la copie N ne dépend pas de la copie L (pour plus de détails, voir *Correspondance,* introd. pp. 28s.). Dans les cas où il nous a semblé nécessaire d'insérer dans le texte des parties omises par les deux copies, nous avons mis ce qui est ajouté par nous entre crochets (par exemple p. 11,1-2).

II. L'AUTEUR

A. L'identité

Selon les indications de Simnânî[16], la naissance de son maître eut lieu le lundi 4 Shawwâl 639/7 avril 1242 dans le *khânqâh* associé au nom du Shaykh Abûbakr-i Kattânî (ob. 322/934) situé au village de Kasirq, aux alentours de la ville d'Isfarâyin. Cette même date est également donnée par Ibn ul-Karbalâ'î[17], tandis que Jâmî se contente de nous indiquer le mois de Shawwâl de l'an 639[18]. Quant à la date de la mort d'Isfarâyinî, il y a eu beaucoup de confusion chez les historiens, depuis Ḥamdullâh-i Qazwînî, qui le fait mourir à Baghdâd en 626 h.[19], jusqu'à Ghulâm Sarwar-i Lâhûrî, qui indique la date du 14 Jumâdâ I 695[20]. Il en est de même pour les dates données par Faṣîḥ Aḥmad-i Khwâfî (ob. 849/1445), qui précise d'abord qu'Isfarâyinî mourut dans la nuit du lundi 24 Jumâdâ I 700[21], et affirme ailleurs qu'il "n'était plus vivant en 714 h."[22]. Enfin, selon Sayyid Muḥammad-i Nûrbakhsh (ob. 869/1464-65), Isfarâyinî serait mort à Baghdâd en 722 h. à l'âge de 83 ans[23], ce qui a l'air d'être calculé d'après la date de la naissance. Jâmî se contente de dire qu'Isfarâyinî "quitta ce monde à Baghdâd"[24], tandis qu'Ibn ul-Karbalâ'î reproduit la date telle qu'il l'a sans doute trouvée dans le *Tadhkirat al-mashâyikh* de Simnânî[25]. Il est en effet précisé

al-Islâm Jamâluddîn[10], donnant l'interprétation d'un rêve de ce dernier selon deux méthodes différentes: D'abord celle des interprètes profanes (*ta'bîr bar qâ'ida-yi mu'abbir,* c'est-à-dire, ici, l'interprétation prognostique); ensuite celle des maîtres spirituels (*tafsîr-i ma'nî ki munâsib ast bi-ahl-i ma'rifat,* c'est-à-dire l'interprétation diagnostique, ou plutôt psychognostique[11]). Ce texte constitue le *Yanbû'* 66 du recueil compilé par Simnânî (L *ras* 156b,8 - 159a,3).

V. (texte pp. 95 - 102): Une réponse à la question d'un inconnu sur le sens du *Ḥadîth qudsî "Lâ ilâha illa'llâh* est Ma Citadelle; celui qui entre dans Ma Citadelle sera sauvé de Ma punition!", en arabe. Sous forme d'un commentaire sur cette célèbre tradition émanant de la famille du Prophète[12], c'est en fait un petit traité sur le sens spirituel du *dhikr.* Ce texte contient en outre une interprétation particulière de chaque mot, voire de chaque lettre dont se compose la formule *Lâ ilâha illa'llâh,* un peu à la manière d'Aḥmad-i Ghazâlî (ob. 520/1126 ou 517/1123), dont le traité intitulé *Kitâb at-tajrîd fî kalimat at-tawḥîd* est aussi un commentaire sur le même *Ḥadîth qudsî*[13]. Nos manuscrits le portent plusieurs fois:

a) L *makt* 14b,18 - 19a,18 (Sigle آ)
b) L *makt* 28a,13 - 30a,10 (abrégé du précédent; Sigle ب)
c) L *ras* 151a,11 - 152a,1 (version persane très abrégée constituant le *Yanbû'* 61, non publiée ici).

VI. (texte pp. 103 - 107): Une réponse à la question d'un "frère en religion" sur le sens d'une parole du Shaykh Abu'l-Ḥasan al-Bustî (fin V^e^ /XIe siècle)[14] concernant la "descente" et la "remontée" des êtres à partir et vers un état d'unitude absolue, au-delà même de la "pré-existence" *(qidam),* en arabe. Outre ce commentaire d'Isfarâyinî, il en existe un autre, provenant d'un anonyme de l'école d'Ibn 'Arabî, où la parole commentée est attribuée — à tort sans doute — au célèbre soufi Abu'l-Ḥasan (ou Abu'l-Ḥusayn) an-Nûrî (ob. 295/907-8). C'est ainsi que cet autre commentaire a été publié par P. Nwiya "selon un recueil factice de la bibliothèque Valiuddin, n° 1821, fol. 88b - 93a"[15]. Le commentaire d'Isfarâyinî l'attribue sans équivoque au Shaykh Abu'l-Ḥasan al-Bustî, et cela selon trois manuscrits:

a) L *makt* 70b,20 - 74a,16 (Sigle آ)
b) L *ras* 82b,2 - 84a,11 (Sigle ب, figurant ici comme *faṣl zâ'id,* lettre "ajoutée" aux neuf lettres *(fuṣûl)* du Chapitre III du recueil de Simnânî, c'est-à-dire aux "lettres adressées à quelques frères et amis").
c) Téhéran, Bibliothèque Nationale, *Jung* N° 727 *fârsî,* pages 344,10 à 347,10 (sans date, mais l'année 904/1498-9 est mentionnée en p. 81). Étant donné que le texte de ce ms. est pratiquement identique avec celui de ب, nous n'avons pas jugé nécessaire de l'incorporer dans notre apparat.

d'un véritable titre, ce texte est intitulé (par le copiste?) *Fî kayfiyat at-taslîk wa'l-ijlâs fi'l-khalwa,* ce que l'on a rendu en persan par *Risâla dar rawish-i sulûk wa khalwat-nishînî* = "Épître sur la méthode de l'éducation spirituelle et de la retraite". L'auteur lui-même l'appelle modestement "Quelques mots sur les règles de comportement des soufis" (texte p. 111,13). Pourtant c'est un petit traité assez systématique de soufisme pratique, divisé par l'auteur en huit *faṣl* (cf. texte p. 112,15). On y trouve entre autres un aperçu des "Huit Conditions" connues des écrits de Najmuddîn-i Kubrâ, appelées ici les "huit conditions du *dhikr*" (cf. *infra,* III A, 1). D'une manière générale, ce texte semble refléter fidèlement ce qu'a pu être la vie spirituelle au *khânqâh kubrawî.* Il s'agit sans doute d'un ouvrage de jeunesse, écrit peu après l'arrivée d'Isfarâyinî à Baghdâd, où il vient d'accomplir une retraite commencée le 10 Sha'bân 675/8 janvier 1277 (cf. texte p. 112,11).

Pour ce qui est de l'*Annexe* A, intitulé par nous-même *Pâsukh bi čand pursish,* c'est un choix de six "réponses" que nous avons fait pour élucider certains aspects de la pensée de notre auteur et pour ainsi compléter l'image de sa personnalité spirituelle. A vrai dire, ce choix est assez arbitraire; mais comme une publication complète de son oeuvre était impossible à l'heure actuelle, il fallait se limiter à ce qui nous semblait le plus important.

Ce sont:

I. (texte pp. 71 - 79): Une lettre écrite en réponse au disciple Amînuddîn 'Abdussalâm al-Khunjî (sur ce nom, v. *infra,* p. *14*), donnant l'interprétation de certaines visions dont ce dernier lui avait demandé l'explication, avec un résumé de la question au début. Ce texte est contenu dans L *ras* 24a,1 - 30a,13, à la suite des huit lettres adressées au compilateur de ce recueil, c'est-à-dire Simnânî, publiées dans *Correspondance* (A.I à A.VIII); et c'est pourquoi notre lettre y apparaît comme "neuvième *faṣl*" (cf. l'apparat en pp. 71 et 73).

II. (texte pp. 80 - 82): Une réponse à la question d'un inconnu sur le sens de la tradition anonyme — il s'agit d'une parole de Sahl at-Tustarî (ob. 283/896)[9] — énonçant que "(Même) si le monde présent *(dunyâ)* était du sang pur, la nourriture que le (vrai) croyant s'en procure ne serait que légitime." Cette "réponse" donne un bref exposé théorique du "passage" à travers les quatre états d'âme, "âme impérative" *(ammâra),* "âme-conscience" *(lawwâma),* "âme inspirée" *(mulhama)* et "âme pacifiée" *(muṭma'inna).* Le texte figure comme *Yanbû'* 63 au Chapitre VII (intitulé *Yanâbî' al-ḥikma)* du recueil compilé par Simnânî (L *ras* 152a,14 - 153b,4).

III. (texte pp. 83 - 88): Une réponse à la question d'un "frère en religion" sur le sens de deux paroles soufies, dont la seconde est attribuée à Mamshâd ad-Dînawarî (ob. 299/911-12), concernant le concert spirituel *(samâ')*, en arabe. Ce sont donc en fait deux commentaires sur des paroles soufies ayant un sujet commun, et réunies par le compilateur comme *Yanbû'* 65 de son recueil (L *ras* 153b,11 - 156b,8).

IV. (texte pp. 89 - 94): Une lettre écrite probablement en réponse au Shaykh

Brockelmann (*GAL* S II, p. 282), texte conservé dans le *Majmû'a* d'Istanbul, *Fâtiḥ* 2553,58a - 60b (comparer la description de H. Ritter in *Der Islam* 25, 1938, p. 64), se trouve également dans L *makt* 55a - 57a (version arabe) et dans L *ras* 162a - b (version persane abrégée).

Il paraît fort douteux que le commentaire coranique des sourates 1 à 51:18 attribué par L. Massignon à notre Isfarâyinî[6] soit vraiment de lui. On sait que ce même commentaire est attribué tantôt à Najmuddîn-i Kubrâ (F. Meier), tantôt à Najmuddîn-i Râzî (H. Corbin, qui s'appuie sur une déclaration explicite de Simnânî)[7].

B. Les textes publiés ici

Parmi les quelque 150 écrits connus de notre auteur, il n'y en a que deux que l'on peut considérer comme de véritables traités de soufisme, en tenant compte de leur portée générale. Ce sont les deux épîtres groupées par Simnânî comme Chapitres IV et V de son recueil *Rasâ'il an-nûr* (= L *ras*); et nous en publions ici le premier, avec une traduction française, comme notre texte principal (pp. 1 - 68), le second comme *Annexe B* (pp. 109 - 152). Quant à l'*Annexe A*, (pp. 69 - 107) voir ci-dessous.

Pour notre texte principal, nous avons eu à notre disposition non seulement le recueil de Simnânî (L *ras* 84a,12 - 111a,15), mais aussi le *Majmû'a* du Khânqâh Ni'matullâhî (N marges 452b,13 - 481b,21), section intitulée ici *Kâshif al-asrâr li'sh-Shaykh Nûriddîn 'Abdirraḥmân,* d'où notre titre *Kâshif al-asrâr* = "Le Révélateur des Mystères". Ce titre figure également dans l'épilogue du texte (K. 116) transmis par le ms. N, mais cet épilogue manque dans le texte du recueil de Simnânî. Dans ce dernier, au lieu d'un titre, on trouve seulement quelques lignes écrites probablement par le copiste, décrivant le texte comme étant le "Chapitre IV, Réponse à celui qui lui demandait (d'expliquer la tradition des) 70 000 Voiles de Lumière et de Ténèbres..."[8]. Le texte (K. 3) se présente en effet comme "réponse" à une question sur le sens spirituel de cette tradition; mais c'est l'occasion pour l'auteur de développer toute une pensée soufie, dont le leitmotiv est celui des "Voiles de Lumière et de Ténèbres", c'est-à-dire de la Voie mystique conçue comme structure cosmique (cf. *infra,* III B.). En même temps, c'est aussi une sorte de *diarium spirituale,* plusieurs étapes de l'itinéraire personnel de notre mystique étant insérées entre les parties théoriques de cette épître, et cela sans doute à titre d'exemple, puisque c'est aussi le thème de la Voie mystique, mais au sens concret: la Voie vécue par l'auteur. Tout porte à croire qu'il s'agit d'une oeuvre de maturité. On peut dire en effet qu'Isfarâyinî avait au moins une soixantaine d'années lorsqu'il l'écrivit; car il raconte (K. 60) que son "manteau soufi qui récite la mémoration... se trouve actuellement au Khurâsân", et nous savons par ailleurs (cf. *Correspondance,* introd. p. 19 et note 72) qu'il avait envoyé ce célèbre manteau à Simnânî en 697/1298 (ou peut-être deux années plus tard). Certaines divergences entre les deux manuscrits permettent en outre d'avancer l'hypothèse que le texte du ms. N représente une rédaction postérieure à celui du ms. L. (cf. *infra* p. *6*).

Quant à l'autre des deux grandes épîtres, celle publiée ici comme *Annexe B,* c'est le Chapitre V du recueil de Simnânî (L *ras* 111a,16 - 132b,5). En l'absence

tent un caractère assez indépendant; rappelons que les deux manuscrits ont été achevés à peu près en même temps (L *makt* le 12 Dhu'l-ḥijja 717, L *ras* "aux mois du pèlerinage" 717 à Baghdâd) par des copistes différents. Si nous ignorons le nom du compilateur du premier recueil, qui groupe 26 écrits isfarâyinîens sans aucun ordre apparent, nous avons pu montrer, en revanche, que le second, beaucoup plus considérable, fut compilé par Simnânî (et non par le copiste; cf. *Correspondance,* introd. p. 23). Il est d'ailleurs possible que le premier recueil remonte également, d'une manière ou d'une autre, à Simnânî, puisqu'il contient une lettre adressée à ce dernier, lettre qui ne se trouve pas dans L *ras* (c'est celle publiée dans *Correspondance,* B. III, pp. 88 - 98). Quoi qu'il en soit, c'est le second recueil qui porte l'empreinte de l'esprit systématique de Simnânî groupant l'ensemble en huit chapitres *(bâb),* comme il l'indique dans son introduction. Le Chapitre VIII manque dans le manuscrit de Leyde.

Signalons aussi l'existence d'une autre rédaction de ce même recueil compilé par Simnânî, bien que celle-ci ne contienne aucun des textes publiés ici: ce sont les folios 116b - 143b du *Majmû'a* Or. 9725 du British Museum, copiés en Ramaḍân 894/août 1489 sur l'original à Simnân. Cet original semble représenter une rédaction antérieure à celle du manuscrit de Leyde, parce que contrairement à celui-ci, il ne comporte selon l'introduction que deux chapitres, appelés ici *faṣl.* Mais cette division n'est pas retenue dans le manuscrit. Celui-ci contient en fait huit d'entre les neuf lettres formant le Chapitre Ier de la rédaction du ms. de Leyde (ce sont les huit lettres adressées à Simnânî publiées dans *Correspondance,* A.I à A. VIII, pp. 5 - 40), ainsi que cinq lettres adressées à d'autres, et dont trois se retrouvent au Chapitre II de la rédaction L *ras*[1].

Or ni le *Kitâb al-maktûbât* ni les *Rasâ'il an-nûr* (dans les deux rédactions) ne sont des recueils complets du *corpus* isfarâyinîen, puisque ces collections omettent au moins trois lettres adressées à Simnânî, que nous connaissons par ailleurs. Ce sont d'une part les deux lettres B.I et B.V publiées dans *Correspondance,* contenues dans l'important *Majmû'a* du Khânqâh Ni'matullâhî de Téhéran, daté des années 817/1415 à 822/1419 (sigle *N*), ainsi que dans un certain nombre d'autres manuscrits[2]. D'autre part, il existe une lettre adressée à Simnânî qui n'est contenue dans aucun de nos manuscrits: c'est celle reproduite par Ibn ul-Karbalâ'î dans l'article de son *Rawḍât al-jinân* (rédigé en 975/ 1567-68) consacré à Isfarâyinî[3]. Enfin, il faut faire mention ici d'une autre lettre d'Isfarâyinî que nous ne retrouvons pas non plus dans nos manuscrits. Il s'agit d'une lettre adressée à "*ân sulṭân-i nâmdâr*" selon l'historien Muṣliḥuddîn-i Lârî (ob. 979/1572), qui l'insère entre les passages sur les Ilkhâns Khudâbanda et Abû Sa'îd de son *Mir'ât al-adwâr*[4]. Le "*sulṭân*" en question pourrait donc être Khudâbanda (Ûljâytû); mais il semble plus vraisemblable qu'il s'agisse de Ghâzân Khân (Maḥmûd), puisque l'auteur lui recommande de ne pas faire comme "les sulṭâns de notre temps qui ne se sont point souciés de la cause de l'Islam", et de suivre plutôt l'exemple du célèbre Sulṭân Maḥmûd de Ghaznî. C'est sans doute pour ces raisons que cette lettre est désignée simplement comme "Lettre d'Isfarâyinî écrite à Ghâzân Khân" par S. M. Ṣadr qui en reproduit le texte entier d'après Lârî dans son petit livre sur Simnânî[5].

En revanche, la "*Ṣufische Abhandlung*" d'Isfarâyinî mentionnée par C.

INTRODUCTION

1. LE PLAN DE LA PRÉSENTE PUBLICATION

A. Les écrits d'Isfarâyinî

Le présent volume fait suite à notre publication de la *Correspondance spirituelle échangée entre Nûroddîn Esfarâyinî (ob. 717/1317) et son disciple 'Alâoddawleh Semnânî (ob. 736/1336),* parue en 1972 (Téhéran/Paris, Bibliothèque Iranienne, vol. 21). Si cette publication antérieure était consacrée à Isfarâyinî en tant qu'il fut le maître de son célèbre disciple, on se propose ici, en revanche, de le présenter à travers un choix de quelques-uns d'entre ses écrits qui nous semblent refléter sa pensée soufie en général. Cependant, comme dans la présente introduction nous serons obligé de recourir également aux autres écrits du maître, nous nous permettrons ici de résumer brièvement ce qui en a déjà été dit dans l'introduction de la *Correspondance,* tout en ajoutant quelques précisions supplémentaires.

Les écrits d'Isfarâyinî nous sont connus principalement grâce à deux compilations établies du vivant de l'auteur ou peu après, et conservées dans les deux recueils du *codex* Or. 1227, (1) et (2) de Leyde, datés tous les deux de 717/1317. Le premier porte le titre *Kitâb al-maktûbât* au fol. 1a, (il sera appelé ici L *makt*), tandis que le second (ici = L *ras*) est intitulé par le compilateur *Rasâ'il an-nûr fî shamâ'il ahl as-surûr.* Il s'agit en somme de quelque 150 écrits isfarâyinîens, en comptant comme "écrit" aussi bien les grandes épîtres que les nombreux petits fragments, désignés souvent comme "réponses" et dont quelques-uns ne comportent en fait que quelques lignes. Isfarâyinî écrivait et en arabe et en persan, mais plusieurs fragments persans du second recueil (L *ras*) ne sont que la version abrégée d'une "réponse" donnée en arabe selon L *makt.* C'est le cas, par exemple, du texte arabe publié ici comme *Annexe A,* V (pp. 95 - 102), et dont nous avons, au surplus, un autre abrégé arabe dans L *makt.* Un seul texte isfarâyinîen, celui publié ici comme *Annexe A,* VI (pp. 103 - 107), est contenu à la fois dans L *makt*, dont il est le dernier, et dans L *ras.*

Bien que reliés ensemble dans le *codex* de Leyde, les deux recueils présen-

XXII I. Juvainî

al-Shâmil Fi' Uṣûl al-Dîn, edited and Introducted by R. Frank (under print)

XXVIII A. ᶜÂmirî

Al-'Amad ᶜala al-Abad, edited and Introducted by E. Rowson (under print)

XXIX J. Mujtabavî

Bunyâd i Ḥikmat i Sabzavârî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavârî* (under print)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thânî

Ma'alim al-Uṣûl, with English and Persian Introduction, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under print)

XXXI Nasir Khusraw

Zâd al-Musâfirin, Persian Text edited by G. M. Wickens (under Preparation)

XXXII Nasir Khusraw

Zâd al-Musâfirin, English Traslation by G. M.Wickens (under Preparation)

by B. Thirvatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran 1976).

XVII M. Mohaghegh

Bîst Guftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian Introduction by S. J. Ashtiyânî, and English Introduction by S. H. Nasr (Tehran, 1976).

XIX A. Jâmî, (1414 - 1492)

al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi, Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

Divân, edited by B. Zanjânî, with an English introduction by N. Ansari (Tehran, 1978).

XXI Nasir Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A.T. Istarâbâdî

Sharḥ i Fuṣûṣ al-Ḥikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fuṣûṣ* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sulṭân Valad

Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gord i Farâmarzî (Tehran, 1980)

XXIV Nasîr al-dîn Ṭûsî

Talkhîṣ al-Muḥaṣṣal, edited by A. Nûrânî (under print)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî

Sharḥ i Fṣuṣû al-Ḥikam, edited by R. Mazlûmî (under print)

XXVI M. Tabrîzî

Sharḥ i Bist va Panj Muqaddimah i Ibn i Maymûn, Translated into Persian By J. Sajjâdi (under Print)

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).

al-Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H. Sabzawârî

Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah

Part One "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XI T. Izutsu

An Ouline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyânî's Commentary on Sabzawârî's Sharh-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. DiBâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî

Aflatûn fi al-Islâm : Texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:

Kitâb al-Tahsîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ* ed. by A. Nûrânî and M.T. Danishpazuh (under print).

XVI Ibn-I Miskawayh (932-1030)

Jâvidân Khirad, Translated into Persian by T.M. Shûshtarî edited

WISDOM OF PERSIA

General Editors : M. Mohaghegh and C. J. Adams

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878).

Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah

Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian Introduction and Arabic-English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M.M. Ashtiyânî (1888-1957).

Ta^{c}liqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharh-i Manzûmah")

Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Ashtîyânî

Ta^{c}liqah bar Sharh-i Manzûmah

Vol. II: Persian and German Introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314).

Kâshif al-Asrâr

Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century).

Marmûzât-i Asadi dar Mazmurât-i Dâwûdî

Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi^{c}î Kadkani, and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration with Tehran University

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH
Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

CHARLES J. ADAMS
Professor at McGill University, Canada
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 314/1133

Printed by Tehran University Press, Tehran-Iran



McGill University



Tehran University

McGill University, Montreal, Canada
Institute of Islamic Studies, Tehran Branch

In Collaboration with

Tehran University

Nûruddîn Abdurrahmân-i Isfarâyinî (1242-1317)

Kâshif al-Asrâr

Texte persan publié avec deux annexes, une traduction et une introduction

par

Hermann LANDOLT

Tehran 1980

1400

A. H.

N.A.ISFARAYINI
(1242-1317)

KASHIF AL-ASRAR

TEHRAN 1980